



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

*Santa María de los Buenos Aires*

Facultad de Filosofía y Letras

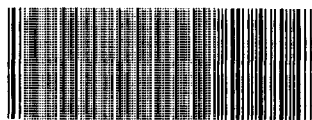
Departamento de Filosofía

# SAPIENTIA

**Volumen XL**

**1985**

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000040948

**BUENOS AIRES**





# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La verdad (I). La verdad en sí misma y en las cosas* ..... 5

177

## ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *Carácter racional de la libertad* ..... 9  
HÉCTOR H. HERNÁNDEZ: *Libertad política: Liberalismo y Tomismo* 13  
J. E. BOLZÁN: *Hilemorfismo y corporalidad* ..... 25  
GABRIEL CHALMETA: *Fenomenología de la sensación* ..... 33  
WILLIAM R. DARÓS: *La teoría relacional de la personalidad según J. Nuttin* ..... 49

## NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO E. BUELA: *El método empírico-reflexivo* ..... 67

## BIBLIOGRAFIA

F. MIHURA SEEBER: *Usura y capitalismo. La doctrina sobre la usura en el desarrollo del capitalismo medieval*, (Alfredo Di Pietro), p. 73; FULVIO RAMOS: *La Iglesia y la democracia*, (O. N. Derisi), p. 77; JOSÉ M. FRAGUEIRO: *La idea de creación en Teilhard de Chardin desde el punto de vista tomista*, (E. Castro), p. 78; CARLOS I. MASSINI: *El renacer de las ideologías*, (O. N. Derisi), p. 79.

---

1985

Año XL

(Enero - Marzo)

Nº 155

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA



*El problema de la verdad ha sido y sigue siendo actual en la Filosofía. Está en íntima relación y funda la vida de la inteligencia, iluminada en todo su ámbito por ella, cuando no obscurecida por su ausencia o, lo que es peor, con el error. Y como todo el perfeccionamiento humano comienza con la inteligencia, comienza, por eso mismo, con la verdad.*

*¿Qué es la verdad? Para responder con orden a esta pregunta vamos a estudiar sucesivamente, en los números de SAPIENTIA, desde el actual hasta fin de año: 1) Qué es la verdad en sí misma y en las cosas, 2) Qué es la verdad en el hombre; 3) Qué es la verdad en Dios; 4) Significado y trascendencia de la verdad para el perfeccionamiento humano.*

I

LA VERDAD EN SI MISMA Y EN LAS COSAS

1. La verdad se constituye por referencia a la inteligencia.

*“Como lo bueno nombra aquello a lo que tiende el apetito, así la verdad nombra aquello a lo que tiende la inteligencia” (S. Th., I, 16, 1). La diferencia está en que la verdad conocida se dice de algo en cuanto está en el entendimiento; mientras que lo apetecido se dice en cuanto el apetente se inclina a la cosa apetecida. Vale decir, que la verdad se dice de una cosa en cuanto está en el entendimiento, mientras lo bueno en cuanto está en la cosa (Ibid.).*

*Esta verdad suele estar en el entendimiento de tres maneras distintas:*

*1) En primer lugar la verdad puede hallarse identificada con el entendimiento, como sucede en Dios, en quien Ser y Entender son idénticos. El Ser de Dios es verdadero o, mejor todavía, es la misma Verdad, porque está identificado con su Entender. “Porque —en Dios— su Ser no sólo es conforme con su Entendimiento, sino, que es su mismo Entender; y su Entender es medida y causa de todo otro ser —y verdad, con él identificada— y de todo otro entender; y El es su Ser y Entender. De aquí se sigue que no sólo está en El la verdad, sino que El mismo es la suma y suprema Verdad” (S. Th., I, 16, 5).*

*2) En segundo lugar la verdad finita se identifica con el ser finito, en cuanto éste está causado por el Entendimiento divino. Esta es la causa de los entes creados (S. Th., I, 14, 8): da su esencia, en cuanto ésta es participación de la Esencia divina, como Causa ejemplar necesaria (S. Th., I, 15, 2); y de su acto de ser o existencia —esse— en cuanto las cosas son por la Ciencia divina en unión con la Voluntad divina (S. Th., I, 14, 8).*

*"La verdad está principalmente en el Entendimiento divino como Causa, y en el creado, como causado por la Verdad, y secundariamente en las cosas, según que se comparen ellas con el Entendimiento divino como con su principio" (S. Th., I, 16, 1).*

*El ente o ser participado es verdadero, en cuanto causado —efecto— por la Inteligencia divina; y a su vez es causa de la verdad del entendimiento humano (Ibid.).*

3) *En tercer lugar la verdad está en la inteligencia humana: el ser o verdad causado por Dios en su esencia y acto de ser causa a su vez la verdad de la inteligencia humana, que la aprehende (S. Th., I-II, 93, 1 ad 3; II-II, 26, 1 ad 2; y De Spe, 1, ad 7).*

## 2. La verdad ontológica de las cosas.

*En Dios la Verdad es ontológica o del Ser divino, y lógica a la vez en cuanto identificada con el Entender divino (S. Th., I, 16, 5). En cambio, en los entes participados la verdad es ontológica en cuanto identificada con su ser. Es una propiedad trascendental del mismo.*

*Llámbase trascendental al concepto que se identifica con el mismo ente. El concepto trascendental se constituye como propiedad trascendental, cuando expresa el mismo ser de un nuevo modo, que no le añade al ser un nuevo modo o determinación del ser, sino simplemente un nuevo modo de significarlo. En las propiedades transcendentales la comprensión del ser no se limita o determina, como sucede en las propiedades predicamentales —en que el ser se determina como tal ser—, sino que simplemente se explicita en su significación bajo algún aspecto, en él ya contenido. Por eso, las propiedades transcendentales realmente se identifican con el ser y su comprensión, y sólo la explicitan bajo alguna nueva faceta en él contenida, mediante una relación de mera razón, solamente existente en la inteligencia humana.*

*Estas propiedades transcendentales son la aliquididad, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza. En los entes espirituales la verdad implica la inteligencia, y la bondad la voluntad o el amor; y en el Acto puro del Ser divino, Verdad e Inteligencia, y Bondad y Voluntad y Amor son lo mismo.*

*Si nos limitamos a la verdad trascendental, ella no es sino el ente en cuanto inteligible o referido a la inteligencia: sea a la Inteligencia divina, que la causa, sea a la inteligencia humana —y finita en general— a la que causa.*

*La verdad ontológica y trascendental, pues, se confunde realmente con el ente, al que no añade realmente nada. La verdad ontológica o trascendental no es sino el mismo ente, en cuanto comparado o referido al entendimiento. En el caso del ente participado o creado, es verdadero por una relación real a la inteligencia divina que lo causa (S. Th., I, 16, 1).*

*El ente —creado o increado— es verdadero por referencia a la inteligencia humana, no por una relación real sino sólo de razón. Es la verdad lógica de la inteligencia humana, la que es causada por la verdad ontológica, y dice relación real a tales entes o verdades (Ver., 25, 1). En el Ser divino,*

*identificado como está con su Entender, la verdad no es relación real, sino una identidad.*

*Ahora bien, si tomamos la verdad del ente en cuanto ente —prescindiendo de si es creado o increado— no es realmente nada más que el ente con una relación no real sino sólo existente en nuestra mente, que lo piensa como verdadero al compararlo o referirlo a la inteligencia.*

*En definitiva, la verdad ontológica no es más que el ente “al que se añade una comparación —o referencia— al entendimiento” (S. Th., I, 16, 2).*

### 3. La verdad de la esencia del ser participado.

*La esencia es más que la nada, porque puede llegar a ser; pero realmente no es en sí misma, no posee acto de ser. Se identifica con el ser puramente posible.*

*Las esencias únicamente existen en Dios y de una manera necesaria. Porque, por ser Dios el Modelo de infinita Perfección, funda necesariamente los infinitos modos finitos capaces de participar de la misma, infinitas participabilidades de ser o existir fuera del mismo Dios. La Esencia divina es la Causa ejemplar necesaria que, por su mismo Ser o Perfección infinita, causa ejemplarmente todos los modos finitos capaces de existir fuera de él.*

*La Inteligencia divina al conocer perfecta y necesariamente su Esencia, no puede dejar de ver estas esencias, fundadas ejemplarmente en Ella. Y al contemplarlas en su Esencia, como objetos capaces de existir fuera de Ella, la Inteligencia divina las constituye o les da formalidad propia de esencia. Por eso, las esencias son constituidas necesaria y formalmente tales por la Inteligencia divina, como objetos de la misma. Fundadas en su divina Esencia, la Inteligencia divina las constituye formalmente como esencias. De aquí que las esencias existan en Dios como objetos de su Intelecto divino, capaces de existir únicamente fuera del mismo. Las esencias existen por un acto extrínseco a ellas mismas, con el Acto puro de la Esencia e Intelecto divino.*

*“Dios conoce perfectamente su Esencia, y por ende la conoce según todo lo que ella es cognoscible. Pero puede ser cognoscible no sólo según lo que es en sí misma, sino también según lo que es participable de algún modo de semejanza por las creaturas. Cada creatura tiene su propia especie —esencia— según que de algún modo participa de la Esencia divina. Por consiguiente, si Dios conoce su Esencia como imitable por tal creatura, la conoce según la propia razón e idea de esta creatura” (S. Th., I, 15, 2). “Aunque las esencias de las cosas son muchas, sin embargo una es la Verdad del Entendimiento divino, según la cual todas las cosas se denominan verdaderas” (S. Th., I, 16, 6).*

*Las esencias son una verdad constituida por el divino Intelecto; pero como ellas no tienen acto de ser o realidad en sí mismas, son una verdad que no puede pronunciarse o decirse a sí misma. Como identificadas con la verdad, que el Entendimiento divino les confiere al constituir las como esencias, éstas son cognoscibles en potencia, capaces de llegar a ser conocidas por el entendimiento humano. Este es capaz de de-velar o conferir existencia a esa*

*verdad, que Dios con su Entender ha constituido y depositado en la esencia, identificada con ella, pero oscura y oculta a sí misma, por carecer de acto de ser.*

*“Porque según el principio cognoscitivo, se relaciona con todas las cosas que son conocidas por Dios, aunque no realidades en tiempo alguno; y con todas las cosas que son conocidas por Dios según su propia razón —esencia— y según que son conocidas de un modo especulativo”. “Por consiguiente respecto de las cosas que no son ni fueron ni serán Dios no tiene conocimiento práctico —que implica la voluntad— (...). Y respecto de ellas no hay idea en Dios en cuanto idea ejemplar, sino sólo según que significa una razón —o esencia—” (S. Th., I, 16, 3).*

#### 4. La verdad del acto de ser o de existencia.

*Todo acto de ser proviene de Dios como causa ejemplar y eficiente. “La Ciencia de Dios es la causa de las cosas. Porque la ciencia de Dios se relaciona con todas las cosas creadas, como la ciencia del artífice con los artefactos. Pero la ciencia del artífice es ciencia de los artefactos porque el artífice opera por su intelecto, por consiguiente es necesario que la forma del intelecto sea principio de operación. (...). La forma inteligible no es principio de operación, según que está solo en el inteligente, sino porque se le añade la inclinación al efecto, lo cual es por la voluntad. (...). Es evidente que Dios causa las cosas con su Intelecto, porque su Ser es su Intelecto. Pero es necesario que su Ciencia sea causa de las cosas —de su acto de ser o existir— según que tiene unida a Ella la voluntad” (S. Th., I, 14, 8).*

*En Dios, por consiguiente, las esencias están constituidas por sola la Inteligencia divina, que simplemente las ve en su Esencia, como causa ejemplar. En cambio, las cosas existentes son sólo objetos de la Inteligencia divina, en cuanto ésta recibe eficacia de la Voluntad divina.*

*El conocimiento divino de la verdad de las cosas existentes es especulativo y práctico a la vez, en cuanto o bien sólo las contempla en su razón o esencia, o bien además las contempla en su acto de ser o existencia —esse— que supone también la Voluntad divina (S. Th., I, 15, 3).*

*Y como la Voluntad divina bajo la inteligencia —con la cual está identificada— causa el acto de ser —esse— de las cosas, éstas existen por un acto de Amor de Dios, expresado por su Intelecto como verdad amada.*

*En síntesis, las cosas son porque Dios las piensa y les confiere su esencia o verdad, y existen porque Dios las ama y les confiere el ser por creación, conservación, concurso y premoción, bajo su Inteligencia, es decir, son por una Palabra o Verbo de Amor.*

*Toda la verdad de las cosas, en su esencia y en su acto de ser o existencia, se constituye por dependencia del Ser o Verdad divina, que las causa; bien por una mera contemplación de su Inteligencia especulativa, las esencias; bien por un conocimiento práctico —que implica la intervención de su Voluntad— las cosas existentes.*



## CARACTER RACIONAL DE LA LIBERTAD \*

### 1. *El juicio de la inteligencia, fundamento de la libertad*

La libertad o dominio sobre el propio acto de voluntad se funda en la inteligencia. Dice Santo Tomás que hay algunos seres que actúan sin juicio, como la piedra cuando cae, y esto sucede en los seres carentes de conocimiento. Otros actúan por un conocimiento puramente sensitivo. Y aunque el acto sigue al conocimiento, no lo sigue libremente, sino necesariamente. Como la oveja cuando ve al lobo y huye. Ese discernimiento es producido por el instinto, que es un sentido interno, de un modo necesario.

En cambio, el juicio del entendimiento permite discernir entre varias opciones, si una cosa debe realizarse o no, de una manera o de otra. Y la voluntad bajo este discernimiento racional, llega a ser libre, dueña de su propio acto o decisión.

Como los bienes y las acciones particulares son contingentes, la razón los contempla como tales: que pueden ser o no ser y, bajo su luz, la voluntad permanece activamente indiferente o libre para quererlos o no o para querer uno u otro.

El hombre no puede elegir necesariamente lo que puede no ser, es decir, lo que no es necesario que sea. *Es la razón la que funda la elección libre de la voluntad.* Es la contingencia o indiferencia para ser o no ser, contemplada por la inteligencia, la que funda el querer libre de la voluntad: de poder querer un bien o no quererlo o querer un bien u otro. En el ser, su objeto formal, la inteligencia contempla el bien; y bajo la razón formal de bien contempla los diferentes bienes contingentes y finitos y funda así, desde su plano racional, la libertad de la voluntad para elegir entre diversos bienes —libertad de contrariedad— o entre querer un bien o no quererlo —libertad de contradicción—.

Más todavía, aun tratándose del Bien infinito de Dios, como la inteligencia lo conoce de un modo imperfecto o finitamente, la voluntad puede quererlo no quererlo o preferir otro bien a ese bien infinito —libertad de pecado—.

---

(\*) Comunicación presentada en la VIII Semana de Filosofía Tomista, celebrada en Buenos Aires, entre el 5 y el 9 de setiembre de 1983.

## 2. Causalidad mutua de la inteligencia y la voluntad en el acto libre

El acto libre de la voluntad es libre sólo bajo la luz de la razón; lo cual no significa que la voluntad *vea* el juicio de indiferencia y actúe bajo el mismo. La voluntad es ciega. La inteligencia es la única que *ve* o *contempla* la verdad o el bien como verdad.

Frente a este juicio de indiferencia de la inteligencia, la voluntad opta por un juicio u otro —de los indiferentes— y bajo su información realiza su acto libre. Vale decir, que el acto libre procede de la inteligencia como *forma* y de la voluntad como *materia y causa eficiente*.

El acto libre es simultáneamente racional y volitivo. La voluntad se decide optando por un juicio de los varios indiferentes, y la inteligencia lo encauza y da sentido.

Por eso la racionalidad del acto libre es mucho más que de un orden puramente especulativo, constituye el mismo acto libre como forma de la actividad práctica o eficiente del acto de la voluntad. Por eso, un acto libre se expresa siempre con un juicio, más aún, es un *juicio práctico*: “quiero esto o no lo quiero, quiero este objeto o aquel otro”. La practicidad del juicio proviene de la voluntad pero el sentido o encauce de la decisión de la voluntad lo otorga el juicio.

Todo lo cual quiere decir que el juicio y la voluntad son mutuamente causas: el juicio encauza o da sentido a la decisión libre de la voluntad, y ésta confiere al juicio practicidad o fuerza electiva. Juicio y voluntad son como un río, en que las riberas encauzan el agua, y por ellas corre el agua. Las riberas son el juicio de indiferencia de la inteligencia, y el agua que por ellas transita y se encauza es la actividad efectiva de la voluntad.

En síntesis, el acto libre es un acto de la voluntad que se encauza por el juicio que ella opta para ser dirigido por él en la elección, y que lo convierte en un juicio práctico o eficaz. La elección libre es, pues, un juicio hecho práctico por la fuerza de la voluntad. Y esto es lo que se llama el *imperio*. *Formalmente* la decisión o elección es un juicio hecho práctico por la *causa eficiente* de la voluntad. La *inteligencia interviene como causa formal* que da sentido o encauza la actividad de la voluntad; y *la voluntad causa la eficacia* de uno u otro juicio indiferente. La voluntad fija el juicio con una elección libre determinada, que a su vez se realizó bajo las formas de la inteligencia.

La explicación de este mutuo complemento y causalidad del juicio y de la voluntad en el acto libre se funda en que ambas facultades son de una misma alma que opera a través de las dos facultades.

### 3. El acto libre y la necesidad del último fin

Así como la inteligencia tiene como objeto formal el ser y nada puede conocer sino bajo la razón de ser, del mismo modo la voluntad que obra bajo la dirección de la inteligencia, bajo ese objeto de la inteligencia: el ser, que se identifica con el *bien*, no puede apetecer sino bajo la razón de bien o felicidad.

El bien en sí o felicidad es el último fin del hombre. La voluntad tiene como objeto formal el bien y, como tal, *está especificada* por él. La voluntad, pues, quiere necesariamente el bien, con *necesidad de especificación*, no de acto. Puede querer cualquier bien o no quererlo, querer un bien u otro, *pero siempre bajo la razón de bien*. No puede salirse de su objeto formal, pues es su objeto especificante. Lo único que podría hacer la voluntad es abstenerse de todo acto, pues esa abstención se le puede presentar como bien —v. gr. para descansar—.

Precisamente la libertad procede del juicio de indiferencia de la razón, porque se trata de bienes finitos y contingentes que no agotan la razón de ser y, por eso mismo, tampoco la de bien. Necesitada en cuanto al bien en sí o felicidad, la voluntad es libre frente a los bienes que no son el bien, que no adecuan la inmensidad del bien en sí, sino que participan de él finita o contingentemente. Por eso, frente a la necesidad del bien en sí o felicidad, puede querer estos bienes finitos porque participan de ese bien o felicidad, pero puede no quererlos o preferir otros bienes, porque ninguno de ellos agota o se adecua con la razón de bien o felicidad.

Si atendemos a que el bien en sí o felicidad es el último fin del hombre y que los otros bienes son *intermedios* o *medios* para lograr aquel fin, comprenderemos *que la libertad es de los medios o bienes intermedios*. La voluntad *está necesitada específica o formalmente en cuanto al fin, y es libre en cuanto a los medios o bienes intermedios*.

Y esto se funda en el juicio de indiferencia. Así como la inteligencia está especificada por el ser y nada puede entender sino bajo la razón de ser, de modo que todos sus conocimientos son de un ser o algo que es; del mismo

modo la voluntad está especificada por el bien y nada puede querer sino bajo la razón de bien.

Y así como la inteligencia bajo la razón de ser presenta los diferentes seres contingentes y finitos, bajo su dirección la voluntad, especificada en cuanto al bien —es lo mismo que el ser— es activamente indiferente para elegir los distintos bienes finitos y contingentes.

En una palabra, *necesidad en el bien*, objeto formal y último fin y *libertad en los bienes concretos*, porque pueden ser queridos en cuanto participan de su objeto y pueden ser no queridos o querido uno u otro, en cuanto ninguno de estos objetos agota la bondad infinita de aquél.

OCTAVIO N. DERISI

## LIBERTAD POLITICA: LIBERALISMO Y TOMISMO \*

### *Indicación previa*

Este trabajo se ocupa de algunos aspectos políticos y jurídicos de la libertad.

Consiste en una breve comparación entre el Liberalismo y el Tomismo. Para evitar la prolijidad y matices que exigiría la alusión global al Liberalismo Político, me ocupo del pensamiento de John Locke, su fundador. A él está destinada la primera parte.

En la segunda se hace un breve bosquejo parcial de la doctrina de *Santo Tomás* sobre el tema.

En la tercera se responde a la cuestión del lugar de la libertad política en el Tomismo.

La cuarta son las reflexiones finales.

### I. LA DOCTRINA LIBERAL SOBRE LA LIBERTAD

#### a. *Algunos puntos de la doctrina de Locke*

1. La *cuestión esencial* que pretende resolver Locke en el "*Segundo ensayo sobre el gobierno civil*" es la del *fundamento* del poder político.<sup>1</sup>

2. La fuente para responder a dicha cuestión está en la consideración de un *estado de naturaleza*, que se caracteriza por la "completa *libertad* (de los hombres) para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona" y por la *igualdad* de todos los hombres, que significa el no sometimiento ni subordinación a nadie, y que el autor tiene por evidente (par. 4); (lo explicita en par. 54). Allí rige sólo la ley natural o de la razón, que da como único límite de la libertad el no "dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones" (par. 6).

---

\* Texto de la ponencia leída en la *VIII Semana Tomista*, organizada por la Sociedad Tomista Argentina, en Buenos Aires, del 5 al 9 de septiembre de 1983.

<sup>1</sup> Usamos la traducción de Amando Lázaro Ros, ed. Aguilar, Madrid, 2ª reimp., 1976. En adelante se citan los párrafos solamente.

3. Dicho estado de naturaleza sólo *concluye* con un *pacto*, en que todos se ponen "de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político" (par. 14), y esto para evitar que los hombres abusando de su libertad se causen daño (par. 123). O sea: ese estado de igualdad-libertad sólo termina por obra del consenso; de la voluntad o de la libertad de los contratantes.

4. *El fin* que los hombres persiguen al entrar en sociedad es la defensa de la *propiedad*: el "disfrute de sus propiedades en paz y seguridad..." (par. 134). Los textos en este sentido se repiten innúmeras veces.<sup>2</sup>

Locke mismo nos aclara el sentido en que utiliza "*propiedad*": "Aquí, como en otros lugares, debe tenerse presente que yo me refiero a la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes" (Cfr. par. 123). De modo que habría cierta sinonimia entre propiedad y *libertad*, la cual surgiría de la expresión amplia según la cual la primera refiere también a la propia persona, y del uso indistinto que hace de ambos términos.

5. Se advierte una cierta coherencia entre el *ideal del hombre* que el a. parece defender, el *propósito* que los hombres (según él) se forjan al entrar en sociedad, y el *fin del estado*. Este "no está enderezado a otra finalidad que a la de la *salvaguardia*". Y no consiste sino en "el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad", o sea, que es la suma de los poderes individuales (par. 135).<sup>3</sup>

6. No es superfluo señalar la posición de Lockke en torno a algunos otros temas, no estrictamente político-jurídicos pero que tienen que ver con éstos. Así, por ejemplo, señalemos que su criterio sobre *el bien y el mal moral* está ligado a una concepción *hedonista*: "Bien es lo que causa placer, y mal lo que produce dolor". O el bien y el mal consisten en "el placer o el dolor que, por la determinación del legislador, acompañan a la observancia o a la violación de la ley, lo cual llamamos recompensa o castigo".<sup>4</sup>

7. Otro punto a tener muy en cuenta es el puesto decisivo de Locke en la formación de la corriente *immanentista moderna que lleva al ateísmo*, y que

<sup>2</sup> "La finalidad del gobierno no es otra cosa que la de salvaguardar la propiedad" (par. 94); "la defensa de la propiedad" (par. 85); "vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguarda mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad" (par. 95); "seguridad y reglamentación de la propiedad" (par. 91); "salvaguardar sus bienes" (par. 124); "salvaguarda de las propiedades" (par. 201); por lo que las leyes son "guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad" (par. 222); "salvaguardar sus vidas, libertades y bienes" (par. 137); *passim*.

<sup>3</sup> Locke establece la fuerza obligante de la decisión mayoritaria (pars. 95 y 170); el gobernante es sólo *mandante* del pueblo que le otorga o retira su representación (págs. 240, 151, etc.). El gobernante "no tiene otra voluntad y otro poder que el de la ley" (par. 151); "la comunidad es siempre el poder supremo" (no considerada sometida a una forma concreta de gobierno; -par. 149).

<sup>4</sup> *Essay concerning human understanding*, 1690, II, 28, 5, cit. por A. VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del mundo occidental*, CEF, Univ. Autón. de México, 1962, trad. Mario de la Cueva, p. 191 y por FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, t. III, BAC, Madrid, 1966, pp. 767 y 771.

es subrayado en inúmeros pasajes de la obra del P. Fabro, *Introduzione all' ateismo moderno*.<sup>5</sup>

8. Su posición teológica se expresa en su obra *La razonabilidad del Cristianismo*, intento de "recluir el cristianismo dentro de los límites de la razón", admitiendo sólo pocos artículos de fe y propiciando la tolerancia, excepto para los ateos y los católicos.<sup>6</sup>

### b. Locke y la libertad

La doctrina de Locke, como se ve, bien puede ser sintetizada en torno a la palabra "libertad", que en su pensamiento adquiere una importancia decisiva: El fin del estado es la protección de la libertad; lo que da origen al estado es el libre consenso de los hombres.

Ahora bien: ¿en qué sentido es utilizada aquí la palabra "libertad"?

Es evidente que no se trata del libre albedrío, cuya existencia Locke no salvó adecuadamente.<sup>7</sup> Tanto en uno como en otro aspecto nuestro autor coincide con el Liberalismo en general, si tenemos en cuenta por ejemplo la posición del liberal Kelsen, que niega expresamente el libre albedrío, y una enseñanza del Cardenal Billot: "De esta libertad (el libre albedrío), que es libertad de necesidad intrínseca, el liberalismo no se ocupa, y tanto no se ocupa que la mayor parte de sus secuaces son puros materialistas".<sup>8</sup> Desde ya que tampoco se trata de la libertad en el sentido de San Pablo o de San Juan, como libertad de la servidumbre del pecado o del error.<sup>9</sup>

Se trata sobre todo de la libertad *ab extrinseco*, o carencia de todo vínculo exterior; libertad de coacción, aquélla de que está privado el prisionero o el esclavo o la persona encadenada; libertad respecto de toda violencia que proviene del exterior e infligida contra el agrado del sujeto.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Segunda ed., Studium, Roma, 1969, en dos volúmenes. Véase sobre todo en el vol. I, cap. III, el art. I "Origini cartesiane e lockiane del materialismo ateo del settecento". Destaca Fabro estos aspectos en Locke: prioridad del acto sobre el contenido, pág. 1095, reducción del conocimiento a representación, pág. 1093; sin la "migrazione in Inghilterra" del cogito cartesiano no se explica el idealismo continental y Kant, pág. 1031; su concepción sensista, pág. 26; su doctrina del espíritu producto de la sensibilidad física, pág. 420, su dualismo que lleva al escepticismo, pág. 780; su concepción de la materia pensante, pág. 1031; su ética racionalista, pág. 291.

<sup>6</sup> FRAILE, *ob. cit.*, pág. 785. También escribió *Cartas sobre la tolerancia*. E. GILSON y T. LANGAN, en *Historia de la Filosofía - Filosofía Moderna*, Emecé, Buenos Aires, Barcelona, 1967, trad. D. Núñez, señalan que con él "nació el criticismo", pág. 217; señalan además la debilidad de sus pruebas de la existencia de Dios (pág. 244) y la gran repercusión de su ensayo sobre el entendimiento humano (pág. 216). Verdross nos indica en él al "primer defensor del capitalismo desenfrenado", *ob. y loc. cit.*

<sup>7</sup> Cfr. FRAILE, *ob. cit.*, pág. 766.

<sup>8</sup> BILLOT, L., *El Error del Liberalismo*, trad. Corbi, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1978, pág. 41/2. Sobre la negación de la libertad por Kelsen, ver su *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba, pág. 29 y *Problemas escogidos de la Teoría Pura*, pág. 117. Y sobre Kelsen y la democracia ver nuestro estudio "Sobre la democracia en Kelsen", en *Boletín de Ciencias Políticas y Sociales*, Univ. Nac. de Cuyo, Fac. Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza, nº 23, 1978, pág. 145.

<sup>9</sup> Rom. 6, 15/20; Juan, 8, 34.

<sup>10</sup> Ver DE FINANCE, J., *Ética generale*, Cassano, Bari, 1975, trad. G. Modica, pág. 155; voz "liberté", por J. BAUCHER, en *DTC*, col. 660; ROYO MARÍN, A., *Teología Moral para seglares*, t. I, BAC, Madrid, 1964, pág. 45 y ss.

Como corroboración de lo expuesto repárese en la noción de libertad que nos da Kelsen: es "la protesta contra la coacción resultante del estado social, la reacción contra la voluntad extraña, ante la cual la propia tiene que doblegarse, y la retorsión contra la heteronomía". "Es la misma naturaleza —sostiene— la que en su ansia de libertad se subleva contra la Sociedad". "El es un hombre como yo, y todos somos iguales. ¿De dónde emana su derecho a mandarme? Así, la idea absolutamente negativa y antiheroica de la igualdad presta base a la aspiración, también negativa, hacia la libertad".<sup>11</sup>

Esa libertad queda convertida en el *valor político jurídico fundamental*, y reviste a nuestro criterio dos aspectos: a) el consenso libre del pueblo que es el único que confiere legitimidad; b) el ejercicio del poder político se orienta exclusivamente a proteger la libertad como ámbito propio de cada uno.

De ahí la desmesurada presencia del tema de los *derechos subjetivos* en el Liberalismo: se tiende a hacer de la mera libertad un verdadero derecho subjetivo, o sea, algo de suyo lícito y valioso que debe ser respetado; como el hombre no abdica de sus derechos naturales con el pacto social, tal cual sucedía en Hobbes, el fin del Estado está en la preservación de los derechos subjetivos, sea por parte del poder público, sea de los demás ciudadanos.<sup>12</sup>

Esta libertad del hombre en especial frente al Estado se presenta ante todo como algo meramente *negativo*: la *ausencia* de coacción. La acción *positiva* del Estado sólo tiene carácter defensivo de la propiedad (= libertad); el Estado aparece entonces como un "mal necesario", que debe ser restringido al máximo. En cuanto se subraya el aspecto negativo apuntado, se otorga primacía a la mera potencia por sobre el acto, o bien al mero acto libre abstracto, desentendiéndose de su contenido.

Puede también esta libertad presentarse con un cierto aspecto *positivo*, que aparentemente no tendría directa relevancia jurídico-política pero que, sin embargo, sostendría toda la construcción: *libertad para* disfrutar de los bienes temporales, para "gozar de la vida"; en lo que se evidencia la concepción hedonista y burguesa del hombre.

Es ya un lugar común señalar las motivaciones concretas que tuvo Locke al escribir su segundo Ensayo y que se relacionan con el interés de la burguesía inglesa; añadimos siguiendo a *Gilson* que toda su filosofía nació de finalidades prácticas demasiado inmediatas.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., trad. Luengo-Tapia-Legaz, Labor, Barcelona, 1977, págs. 15 y 16; y KELSEN-COSSIO, *Problemas escogidos de la Teoría Pura del Derecho: Teoría Ecológica y Teoría Pura*, Kraft, Buenos Aires, 1952, pág. 117.

<sup>12</sup> Ver LECLERCQ, J., *Leçons de droit naturel*, 4ème. ed., Namur, Louvain, 1958, págs. 21/25. HOBBS, T., *Leviathan*, I, XIV.

<sup>13</sup> GILSON-LANGAN, *ob. cit.* en nº 6: toda la obra de Locke nació de las conversaciones con sus amigos políticos. "Juntamente con los bagajes del expulsado rey católico, salió no sólo la teoría de que los reyes lo eran por derecho divino, sino también toda una concepción de la divinidad. La monarquía constitucional quedaba ahora vigilada por una deidad liberal, madre del principio deísta que haría poco más que asegurar a los bur-



### c. Significado histórico y vigencia de Locke

Leclercq señala tres notas a este respecto: 1. Su contenido revolucionario. 2. En él "ya está contenido todo el Liberalismo". 3. Su notable influencia. Agreguemos el tono de apariencia "moderada" que ha favorecido su aceptación.<sup>14</sup>

No se necesita demostrar la vigencia de las ideas de Locke. Basta la lectura de los diarios y en general de las normas jurídico-positivas para verlo. Cabe añadir, también, el poder económico-político que favorece dicha vigencia.

Cabe señalar, además, cómo aun en instituciones y personas adversas al Liberalismo, aparecen sin embargo algunas concesiones incidentales al mismo en materia político-jurídica.<sup>15</sup>

## II. LA DOCTRINA DE SANTO TOMAS

1. En el Lib. I, cap. I de su *De Regimine Principum* trata conjuntamente dos cuestiones a las que responde con la doctrina de la *natural politicidad del hombre* y la *necesidad natural del mando y la obediencia* en la comunidad política. Lo que implica, claro está, el rechazo de todo estado previo de naturaleza con su libertismo e igualitarismo, del pacto social como fundamento último de la obediencia política y de toda concepción del gobernante como mero "mandatario" o "representante". El gobernante "guía con imperio", "preside", "ordena", es "padre", es "ministro de Dios"; "por la razón de un hombre solo se gobiernan otros muchos"; el gobernante "dirige las cosas hacia su fin" (*De Reg.*, libro I) y la vida política es no un mal menor sino una exigencia auténtica de la felicidad del hombre (*De Reg.*, I, 15). La dignidad ética del Estado queda señalada si se repara en la importancia que asigna a lo justo legal respecto de las demás virtudes y la excelencia que reconoce Santo Tomás, al Bien Común político (*In Eth.*, L. 5, lect. 2 y 3; *In Pol.*, L., 3, Lect. 5). O en el especial premio que según enseña le corresponde en el cielo al gobernante por haberlo sido rectamente en la tierra (*De Reg.*, I, IX).

---

gueses que las consignas cósmicas debían mantenerse de acuerdo con las debidas normas" (pág. 216). "Locke, por sus estudios, era médico, aunque practicó poco su carrera; pero, por vocación, era secretario político (profesión que parecía propicia en la Inglaterra de entonces para producir filósofos" (ib.).

<sup>14</sup> LECLERCQ, ob. y loc. cit. en n° 11.

<sup>15</sup> Así el famoso P. TAPARELLI, propiciador de la restauración tomista consagrada por su discípulo León XIII, en su famoso *Saggio*, admitía un cierto "derecho de natural independencia", admitía conflictos de derechos subjetivos, y daba una justificación de la propiedad privada más parecida a la de Locke que a la de Santo Tomás, como lo apunta Leclercq. Cfr. "Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto", *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1949, parágrafos 461, 528, 588, 604, 638, 689, 693, 698, etc. (derecho de natural independencia); 351/2 (conflictos de dd.); 400 y ss. (der. de propiedad). En nuestros días leemos: "l'uomo è dotato di un attività spirituale e libera ed ha quindi il diritto fondamentale, ed a suo modo assoluto, delle libere scelte intutta la sfera del reale, anche di rifiutare Dio e di scegliere contro Dio: di fronte alla natura, di fronte agli altri uomini e di fronte a Dio stesso. E l'uomo, come si à visto, non ha mancato di valersi subito di tale diritto, ma purtroppo a suo danno..." (FABRO, CORNELIO, *I Diritti dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana*", en *Studi Cattolici*, Milano, 1966, págs. 4/12.

Esta doctrina se ve reafirmada en todos los lugares del *corpus* tomista en los que se alude en general a la gobernación o el imperio (I-II, 17, 4, ad 1; I-II, 103, 5, ad 2; 103, 2, ad 2; CG, 3, 64; CG, 3, 75; y *passim*). Y muy en especial en el breve tratado de la *obediencia* y de la *desobediencia*, que abarca las cuestiones 104 y 105, respectivamente, de la II-II: la q. 104, a. 1 trata de si el hombre "debe obedecer a otro hombre", y allí enseña: que "mandar" es "*mover* por la razón y por la voluntad" lo que se verifica entre los hombres (cuerpo del a.; en ad 1 responde a la objeción de si el libre albedrío no obsta a la obediencia; en ad 2 señala que la voluntad de un hombre se convierte en "la norma segunda" de la voluntad del que obedece: en el 3 señala el mérito de la obediencia, etc. En el art. 6, especialmente, se trata de la obediencia al poder secular.

La vida política en sí *no es consecuencia del pecado original*: para Santo Tomás en el "estado de inocencia" (que no es el estado de naturaleza de los contractualistas) hubo verdadero "gobierno político" (*De Reg.*, I, IX): había "preeminencia y sujeción en el disponer y gobernar los súbditos según los méritos de cada uno". Tanto en ese estado, como en el actual en el caso de los hombres virtuosos, los hombres estaban sometidos a la "*vis directiva*" de la ley *humana*, o sea, a su función de "regla de los actos humanos". Los "malos" están, sí, sometidos a la "*vis coactiva*", que significa "violencia", que es contraria a la voluntad de los que "están en discordancia" con la ley (I-II, 96, 5).

2. La "conservación del orden social" pide la obediencia (q. 104, 6 cit.) sin exigir Santo Tomás como requisito previo el consenso lockiano en la formación o aceptación del gobierno: es sabido que Santo Tomás en seguimiento de Aristóteles acepta *pluralidad de formas legítimas de gobierno*. Aparte los textos del comentario a los Políticos, citemos *De Reg.*, lib. I, caps. II/VI y I-II, 105, 1, en que valora positivamente cierta participación popular en el estado, pero también I-II, 97, 1, donde admite con San Agustín la posibilidad de que justamente se despoje a la multitud de la "potestad de dar honores".

A su vez la ley *humana*, que tiene razón de ley sólo si está de acuerdo con la ley natural (I-II, 95, 2), verdaderamente *obliga* al hombre en el foro de la conciencia (I-II, 96, 4).

3. El *fin recto* de la vida política es "*el bien común*", o "el bien de la multitud", "el bien de todos los que tiene a su cargo", "conservarse conforme y unida, que es lo que llamamos paz". Este fin no se discute, "como no se pregunta si el médico ha de sanar al enfermo que cura". El gobierno injusto es el que se aparta del bien común, o el que va contra la virtud (*De Reg.*, lib. I, caps. I, II, III y *passim*).

4. Ha de *entenderse rectamente* ese "bien común político". No radica en la salud o vida corporal, ni en las riquezas, ni en las ciencias, ni —añadimos

nosotros pensando en Locke— en disfrutar de la vida, ni de la libertad. “El fin que un pueblo junto tiene, es *vivir conforme a la virtud...*” (*De Reg.*, I, XV).<sup>16</sup>

Para interpretar este vivir conforme a la virtud hay que tener presente en lo posible todo el sistema de pensamiento de Santo Tomás y lo que significa “bien” dentro del mismo y bien del hombre: “*lo mismo debemos juzgar del fin de toda una muchedumbre que del de uno solo*”, dice. Los “bienes particulares” que los hombres procuran se ordenan “al bien común del pueblo”, y el “vivir bien en este mundo se endereza como a su fin a la vida bienaventurada, que esperamos en el cielo”. “La buena vida” de este siglo “tiene por fin la bienaventuranza celestial”, de lo que se ha de ocupar el rey, y esto “mandándoles las cosas que a ella encaminan y estorbándoles, en cuanto fuera posible, lo que es contrario a esto”. La *perfección del hombre* no está en el goce de los bienes de esta tierra, sino en que “despreciadas las cosas temporales, se adhiera a las espirituales” (*De Reg.*, I, XV y I-II, 99, 6, c).

El hombre es “parte de la comunidad perfecta” (I-II, 90, 2), y la ley humana en el régimen político recto “se dirige al verdadero bien, que es el bien común regulado conforme a la justicia divina”, y tiene como *efecto* propio el “*hacer buenos simpliciter* a los hombres” (I-II, 92,1); su objeto no es sólo “lo útil y deleitable”, sino “lo que es bueno absolutamente”: el bien honesto (*ib.*), la “*virtud*” (I-II, 92, 1 ad 3). Ni —añadimos— preservar o garantizar una esfera de influencia.

Para *mover a la virtud* se da la ley humana; no hay, entonces, un abismo entre lo político-jurídico y lo ético; la Política es una especie de la Ética, como señala comentando los libros políticos de Aristóteles. La ley humana “retrae” a los hombres, mediante su “disciplina”, de los “deleites ilegítimos”; “mueve con el temor al castigo” (I-II, 95, 1), para obtener que, acostumbrados a obrar bien, los hombres terminen siendo virtuosos (*ib.*). Debe tener en cuenta la naturaleza de los hombres, por lo que no puede reprimir todos los vicios (I-II, 96, 2), y si bien “no hay ninguna virtud cuyos actos no puedan ser preceptuados por la ley”, son sólo preceptuados “aquéllos que son referibles al bien común” (I-II, 96, 3).

El bien común político tiene clara *primacía* sobre el bien particular de los ciudadanos: “es mucho más divino”. (*In I. Eth.*, lect. 2, nº 30; I, 60, 5, ad 1; *passim*). El modo de amar el bien común es respetándolo en su esencial comunicabilidad, no para adquirirlo y poseerlo en actitud egoísta y perversa, pues así también lo aman los malos, sino para que se conserve y se propague (*Q. D. de Carit.*, a. 2, c.). Es “mejor” que el bien particular, debiendo la par-

<sup>16</sup> Para evitar que la escueta alusión a “*la virtud*” pudiera inducir a alguien un cierto “espiritualismo exagerado” en Santo Tomás, digamos con Ramírez que el bien común comprende los *bienes exteriores* (“suficiente copia de las cosas que son necesarias para el bien vivir”, *De Reg.*, I, XV), bienes interiores *del cuerpo* y bienes interiores *del alma*; bienes honestos, deleitables y agradables (Ver *op. cit.*, nº 20, cap. II, par. II: bien común inmanente).

te, que es el hombre individual o la familia, subordinarse al bien del todo, que es su mejor bien (II-II, 47, 10, ad 2).

5. El bien o perfección del hombre no es un estado en que éste esté ya constituido, sin más, sino un estado a alcanzar. Por el hecho de *ser* no es bueno sino *secundum quid*, en cambio, cuando logra su perfección acabada se dice bueno simpliciter (I, q. 5, a. 1, ad 1).

La actividad por la cual el hombre alcanza su perfección, es la actividad libre: "es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos" (I-II, pról). Sólo se consideran acciones humanas "las que proceden de una voluntad deliberada" (I-II, q. 1, a. 1). Esto constituye al hombre en una *cierta dignidad*, que es "bondad por sí misma" (*In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1), y que coloca a las criaturas racionales "por encima de las demás criaturas", superándolas "en perfección de naturaleza": las otras criaturas, "respecto de sus propias obras, son más actuadas que actuantes" y "sólo la criatura intelectual tiene dominio de su acto, y actúa libremente en sus operaciones" (CG, III, cap. 111); es que sólo estas criaturas "llegan al fin último del universo con su operación, es decir, a conocer y amar a Dios" (*ibidem*).

Pero de esta cierta dignidad el hombre puede decaer: "de la libertad del sujeto dotado de voluntad depende el apartarse del orden conducente a algún bien superior y el no abandonar el orden" (CG, III, 109), "el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y por ello *decae en su dignidad humana*... y húndese, en cierta forma, en la esclavitud de las bestias (II-II, 64, 3), de donde infiere Santo Tomás la posible licitud de la muerte del pecador.

En cambio, la dignidad simpliciter, "la última perfección de cualquier cosa", "está en la consecución del *fin*" (I, 103, 1; I-II, 55, 1; II-II, 184, 1). "Según la bondad sustancial algo es bueno *secundum quid*, pero según la bondad accidental es llamado bueno simpliciter; de ahí que al hombre injusto no le llamamos bueno simpliciter sino *secundum quid*, en cuanto es hombre; y al hombre justo en cambio le llamamos bueno simpliciter" (*De Ver.*, 21, 5, c).

6. No es la libertad la regla del bien, la regla de moralidad de los actos, sino la *recta razón*. "La voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de la luz" (I, 107, 2, c.). "El bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas" (I, 48, 6; cfr. I, 5, 4, ad 3; *Comm Eth.*, n. 451). Y la regla del actuar del hombre está en la recta razón, que es "primer principio de los actos humanos" (I-II, 66, 1; 90, 1; I-II, 18, 5, c; 19, 3, c; I-II, 71, 6).

Desde ya que no se hace excepción a estos principios cuando nos colocamos en la esfera política, necesaria y obligatoria en general al hombre para alcanzar la virtud. Al contrario, el hombre en sociedad es conducido por la *prudencia "regnativa" del gobernante*, en quien se da "una razón especial y

perfecta de dirección e imperio" (II-II, 50, 1); los ciudadanos "son regidos por el precepto de otros, pero moviéndose ellos libremente", debiendo para ello regirse por la prudencia "política" (II-II, 50, 2). A su vez la ley, dada por la autoridad mirando "a la felicidad común", que se obtiene en la "comunidad perfecta" (I-II, 90, 2), es "algo propio de la razón" (I-II, 90, 1); es cierta "razón común" por la que los hombres deben conducirse en sociedad.

### III. EL LUGAR DE LA LIBERTAD POLITICA EN EL TOMISMO

Tras haber hecho este cotejo entre la doctrina de John Locke, y de Santo Tomás, deseamos responder brevemente a la cuestión del lugar que debe ocupar la libertad política en una doctrina jurídico-política fundada en este último, sobre todo ante la irrupción del Liberalismo en este tema.

Nos parece, ante todo, que tiene validez la enseñanza del Cardenal Billot: Siendo la libertad cierta potencia o facultad de obrar, ella es para otra cosa, para algún bien o verdadero o aparente. Por ello no puede ser un fin sino ubicarse "entre las cosas que sirven para el Fin".

Ahora bien: entre las cosas que sirven para el fin tenemos bienes *supremos*, "aquéllos de los cuales nadie usa mal", como las virtudes; y bienes "intermedios" y bienes "ínfimos", que pueden ser bien o mal usados.

La libertad (Billot se refiere aquí al libre albedrío pero en referencia al Liberalismo lo expuesto resulta aplicable a la libertad política) *está entre los bienes intermedios*: "porque si bien no existe ningún mérito, ni ninguna honestidad de vida sin el libre albedrío, tampoco hay ningún tipo de crimen, de infamia o de perjuicio, tanto propio como ajeno, al cual uno no sea arrastrado por su mal uso".<sup>17</sup>

La libertad entonces *no es bien supremo*, ni principio de ordenación de la vida política. Ahora bien, ya que el hombre, en virtud de su inteligencia y su libre albedrío, ejerce cierta providencia sobre sí mismo, lo cual naturalmente se extiende no sólo a sus actos interiores sino también a los exteriores, cabe admitir la legitimidad del ejercicio de las libertades políticas en la medida en que éste lo sea, según el recto orden normativo jurídico. En ese caso, aquel ejercicio de la libertad resulta el modo más apropiado a la naturaleza del hombre. Incluso en la medida en que ello se de, se verificará una mejor consecución del bien común político. Recuérdese, al respecto, lo dicho en el cap. II sobre la enseñanza de Santo Tomás, respecto de la posibilidad de influencia de la "vis directiva" de la ley con prescindencia mayor o menor de la "vis coactiva". En ese sentido, en la medida en que aumente el ejercicio de la coacción aun legítima por el poder público, en esa medida se denotará un nivel de perfección más bajo de una comunidad política.

<sup>17</sup> BILLOT, *ob. cit.*, pág. 44.

Esto debe relacionarse con la concepción de la comunidad política como "comunidad de comunidades": el Estado no es integrado solamente ni directamente por individuos aislados, sino por familias, corporaciones, sociedades, asociaciones, etcétera.

En lo expuesto encontraría justificación el llamado "*principio de subsidiariedad*", no como un primer principio de la vida política sino como derivado del principio de la primacía del bien común político. En este aspecto, una filtración de nociones liberales bajo fórmulas o bien tomistas o bien católicas, paralela o coincidente con la reducción del Bien común político a la libertad, la tenemos en la estimación del principio de subsidiariedad como criterio supremo de la vida política.

Pero en la medida en que los hombres ejerciten las libertades políticas sin subordinarse al recto orden y que ese consiguiente desorden encuentre amparo o consolidación por parte de la comunidad, nos alejaremos en mayor o menor medida del Bien común político. Dichas libertades devienen, en consecuencia, *illegítimas*.

Se dirá que el nivel de nuestra consideración, de tan universal, puede resultar obvio. Con todo, no está de más sentar ciertos criterios fundamentales, que, como se puede ver, se mueven en las antípodas de la concepción doctrinal del Liberalismo. En ese sentido, añadimos que no hay por qué *ver como principio en el Estado un mal*, así sea un mal menor, o conceptuar al Estado sólo como aparato de poder y como *el enemigo* de la legítima libertad, sin verlo como la comunidad tan alta en dignidad que tanto estimaba Santo Tomás. Tampoco debemos considerarlo como un mero *medio* o *instrumento* al servicio de la persona individual, sino que, como lo enseñan muy bien Meinvielle y Lachance, cuando el Estado actúa rectamente es una *causa* del Bien común político, o sea, la causa de la felicidad de todos, sin la cual no se alcanza normalmente la vida verdaderamente digna del hombre.

Aunque ya con esta consideración puede aparecer que hay un cierto descenso del nivel principista en que nos colocamos, con todo, las claras motivaciones político-sectoriales concretas de John Locke al formular el Liberalismo Político, nos autorizan, creemos, a esta nueva observación: aunque el ejercicio tiránico del poder *político* puede afectar y la historia muestra lamentablemente que las afecta, las legítimas libertades de los hombres, hay que evitar las anteojeras que ha exhibido el Liberalismo para ver los *otros poderes* que pueden afectar y afectan dichas legítimas libertades. Es más, por sus finalidades no naturales y por su anonimato, suelen ser un peligro mayor para dichas libertades que lo que suelen ser sí los poderes públicos. Es necesario reeditar la actitud realista, tan tomista y sobre todo tan aristotélica, que sabe ver la realidad de los fenómenos políticos sin pagarse excesivamente de juridicismos formales para comprender las realidades totales, sobre todo económicas, de la vida política. (Y ver esos poderes económicos cuando colocan a su servicio al mismo estado).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Sobre la ceguera para advertir estos poderes. Cfr. ntro. *op. cit.*, en nº 8.

Se debe ser muy cuidadoso en aplicar la denominación "*derecho subjetivo*". Dejando de lado otros problemas que sobre el punto se suscitan en los autores, limitémonos a señalar que no toda libertad política, en el sentido preciso en que aludimos a ella en el cap. I, A., es de por sí un derecho subjetivo. Recuérdesse que la libertad es "bien intermedio" (Billot), pero "derecho subjetivo" supone armonía con la ley y con el bien común, o sea, no es un concepto meramente "fáctico", como lo es la libertad con el alcance que le damos aquí, sino "normativo".

En la misma línea de pensamiento, se debe evitar cuidadosamente concebir a los derechos subjetivos como realidades en principio *ilimitadas*, con tendencia natural a la expansión, que sólo se limitan por el choque de otros derechos.<sup>19</sup>

Finalmente, se debe distinguir este nivel del planteo del tema, de las soluciones concretas, propias de la prudencia del político, que debe tener en cuenta, como lo tuvo claramente Santo Tomás, que las decisiones o programas políticos así como las leyes o sentencias deben considerar todas las circunstancias de tiempo y de lugar, las tradiciones y constituciones reales y escritas de cada pueblo y las fuerzas que favorecen o desfavorecen una adecuada organización del Estado. En suma, que la política no doctrinal es, como gustaba señalar J. Irazusta, "opción entre dificultades".

#### IV. REFLEXIONES FINALES

1. Hemos puesto de relieve diferencias verdaderamente radicales entre Locke y Santo Tomás; el fin de la vida política es para éste el Bien común político y no el despliegue ni la garantía de la *libertad*.

2. La libertad indica una altura ontológica del hombre respecto de los entes inferiores, pero la *dignidad* se alcanza insertando la libertad en el recto orden que implica mando y obediencia, y esto no como consecuencia del pecado original sino de la naturaleza humana simplemente tal.

3. Debe evitarse la tentación, favorecida por el poder del Liberalismo, de repetir la *letra* de las fórmulas tomistas pero impregnándolas de *contenido lockiano*, por ejemplo reduciendo el Bien común político a la libertad.

4. En Locke había cierta elemental *coherencia*: entre su concepción burguesa del hombre, su ideal temporalista de disfrutar de los bienes de esta vida,

<sup>19</sup> Resabios de esta concepción del derecho subjetivo advierto en la apuntada concepción de Taparelli, aludido en nº 15. Sobre esto Cfr. nuestro trabajo "Estudio sobre Taparelli (su filosofía jurídica: obligación y derecho subjetivo)", a publicarse en *Ethos*, nº 10. Por lo expuesto en el texto, no podemos tampoco estar de acuerdo con el texto de la 2ª parte de la n. 15: Al faltar toda posibilidad de igualdad, no puede haber derechos subjetivos respecto de Dios, según surge de extender análogamente al derecho subjetivo lo que Santo Tomás dice de la conducta justa en III-II, 80, 1. Además, porque es inconcebible que se considere a la posibilidad física de rechazar a Dios, de actuar *contra* Dios, como un verdadero *derecho* (porque "derecho subjetivo" supone legitimidad y valiosidad).

su concepción hedonista respecto del valor moral y su concepción de Dios. Era lógico que propiciara el Estado, la Política y el Derecho *burgueses*, con su criterio de que la obediencia sólo se funda en definitiva en la voluntad de cada uno, lo cual implica su misma destrucción.

5. No menor coherencia, por lo menos, había en Santo Tomás entre su concepción del hombre, de Dios, de la autoridad, del Estado, del Derecho y de la libertad. Para interpretar a Santo Tomás en sus textos políticos se debe acudir a *todo su sistema*.

6. Las enseñanzas del insigne maestro aquí consideradas parecen haber sido puestas como doctrinas basadas en la *naturaleza del hombre y en la Revelación*. Por lo tanto, la actitud de desechar sus soluciones apelando a que el tiempo las haya superado parece conllevar, en principio, para quien la asume, la carga probatoria de lo que afirma.

7. La tarea del Tomismo en materia político-jurídica debiera ser, ante todo, la de integrar coherentemente los aspectos doctrinales de validez permanente de Santo Tomás para, evitando compromisos híbridos, servir de respuesta lúcida a los interrogantes que el hombre se hace sobre "qué se ha de hacer" y pensar en la vida político-jurídica y cuál es la relación que hay entre ella y su destino eterno.<sup>20</sup>

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Facultad de Derecho - UBA  
Instituto de Filosofía Práctica

---

<sup>20</sup> Para la recta consideración del tema del bien común político nos han resultado de gran utilidad estas obras, de cuyos autores somos agradecidos deudores: *De la primacía del bien común contra los personalistas*, de CH. DE KONINCK; *L'Humanisme politique de Saint Thomas*, de L. LACHANCE; *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, del P. JULIO MEINVIELLE; *Pueblo y gobernante al servicio del Bien Común*, de S. RAMÍREZ; *Sobre la politicidad del derecho*, de GUIDO SOAJE RAMOS.



## HILEMORFISMO Y CORPORALIDAD

“¿Cómo es un alma?”

Señora,

como filósofo puedo  
definirla, no pintarla.”

L. DE VEGA, *La dama boba*

En un reciente artículo se ha ocupado larga y eruditamente el Dr. Bernardo Bazán<sup>1</sup> del problema de la corporeidad según Santo Tomás; llegando a demostrar allí cómo ha sabido el Angélico alcanzar los extremos más puros del hilemorfismo de Aristóteles para salvar la unicidad substancial del hombre, haciendo de su corporeidad una estricta determinación substancial y no una mera limitación accidental. De este modo, sostiene Bazán que “pour arriver a la doctrine de l'unicité de la forme substantielle, on doit pouvoir identifier le «corps» avec la matière première, entendue comme pure puissance, et l'âme avec la forme substantielle, conçue comme le *seul* principe de *toutes* les déterminations, y compris la corporalité”.<sup>2</sup>

Vale decir que, al cabo, todo su artículo reconoce como fundamento la teoría hilemórfica; y sobre ésta queremos hacer ahora algunas observaciones pues a nuestro entender se exagera habitualmente su importancia en desmedro de otro fundamental y poco atendido tema aristotélico, en cuanto a la composición de los entes naturales, a saber: el tema de la *mixis*.

### EL HILEMORFISMO

Sin necesidad de desarrollar aquí este conocidísimo motivo de la filosofía natural de Aristóteles, nos proponemos solamente llamar la atención sobre algunos de los aspectos capitales de esta cuestión con respecto al origen y necesidad de esa estructura fundamental hilemórfica de las sustancias naturales. Este hilemorfismo, estrictamente entendido en cuanto a la generalizada composición de toda sustancia en materia prima y forma substancial, surge en Aristóteles cual una necesidad ni bien admite la existencia real de sus cuatro elementos o sustancias simples, y la posibilidad de sus mutuas transformaciones. En su crítica a Empédocles<sup>3</sup> sostiene Aristóteles que dichas primordialísimas sustancias son transformables recíprocamente,<sup>4</sup> haciendo cuidadosas observaciones sobre las diversas posibles vías a seguir en los procesos; de este modo llega a estructurar lo que podríamos llamar su química teórica,<sup>5</sup> entendida como explicitación detallada de una teoría que le ha permitido antes hablar de “una materia de los cuerpos sensibles, no separada sino acompa-

<sup>1</sup> B. C. BAZÁN, “La corporalité selon S. Thomas”, *Rev. Phil. Louvain*, 1983, 81, 369-409.

<sup>2</sup> BAZÁN, *l.c.*, p. 394.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De gen. corr.*, I, 1.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *De gen. corr.*, 331 a 12.

<sup>5</sup> J. E. BOLZÁN, “Chemical combination according to Aristotle”, *Ambix* (London), 1974, 23, 134-144.

ñada siempre de contrariedad",<sup>6</sup> materia primordialísima que, cual sujeto analógicamente dicho, establece en toda transformación el nexo necesario entre substancia de partida y substancia de llegada, como para que pueda hablarse de *un* cambio.

Los pasos *lógicos* que conducen a Aristóteles a sus cuatro elementos y a la corrupcio-generación absoluta son bien claros: en primer lugar, busca "los principios del cuerpo sensible o tangible"<sup>7</sup> en función de contrariedades táctiles;<sup>8</sup> llegando al cabo a un cierto número de cualidades elementales las cuales, combinadas de a dos, dan lugar a los cuatro pares conocidos,<sup>9</sup> "y esos cuatro pares se atribuyen, *cual consecuencia lógica de nuestra teoría*, a los cuerpos que nos parecen simples: fuego, aire, agua y tierra"<sup>10</sup> como resultado de "una distribución racional de las diferencias entre los cuerpos primeros, cuyo número es conforme a la lógica de nuestra teoría".<sup>11</sup>

Por otra parte: cuando Aristóteles define "elementos" como "el cuerpo en el cual pueden ser resueltos otros cuerpos en los cuales se halla presente actual o potencialmente —quede esto así, por ahora— no siendo él mismo divisible en cuerpos de natura diferente",<sup>12</sup> tiene razón en definirlo así, pues está enunciando una necesidad lógica en función de los términos "elemento" y "compuesto de elementos"; pero cuando agrega: "Si el elemento queda así bien definido, es necesario que existan cuerpos respondiendo a esta definición",<sup>13</sup> tiene razón *solamente* en el supuesto de que existen substancias descomponibles; mas cuando, a continuación y a fin de mostrar la real existencia de esos elementos, apela a la empiria afirmando que "carne y madera y materiales análogos contienen, efectivamente, fuego y tierra en potencia; cuerpos estos que manifiestamente provienen de la descomposición de los primeros",<sup>14</sup> ya su razonamiento se debilita innegablemente.<sup>15</sup>

Vale decir que toda esta teoría de Aristóteles se basa, en última instancia, en una armonización o combinación *físico-matemática* de contrariedades dentro del contexto de la supuesta existencia de fuego, aire, tierra y agua cual substancias verdaderamente elementales, capaces de sufrir recíprocos cambios gracias a una "materia prima" de cuyo valor de verdad no parece estar él muy seguro; pues cuando se leen sus *libri naturales* sin un prejuicio al caso, es posible constatar al menos no solamente la ausencia de un uso constante del concepto de "materia prima" precisamente en los lugares donde se debería esperar hallarlo, sino también su vacilación entre "materia prima", "materia", "materia

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *De gen. corr.*, 329 a 25; cfr. *Phys.*, I, 6-9; *De Caelo*, c. III, *passim*.

<sup>7</sup> *De gen. corr.*, 329 b 6.

<sup>8</sup> *De gen. corr.*, 329 b 10.

<sup>9</sup> *De gen. corr.*, 329 b 33.

<sup>10</sup> *De gen. corr.*, 330 b 1 (subrayado nuestro).

<sup>11</sup> *De gen. corr.*, 330 b 5.

<sup>12</sup> *De caelo*, 302 a 15.

<sup>13</sup> *De caelo*, 302 a 19.

<sup>14</sup> *De caelo*, 302 a 21.

<sup>15</sup> Análoga debilidad se muestra en su intento de apelar al movimiento, al decir que "es manifiesto que existen cuerpos simples porque existen movimientos simples" (302 b 8); en realidad el argumento nada prueba al caso puesto que en un universo pleno de ser y actividad —de esa interacción en la cual consiste, dinámicamente, el cosmos— es imposible que existan móviles que se sustraigan a la interacción perturbadora y puedan cumplir movimientos verdaderamente simples.

común”, “sujeto”, y “sujeto primero”; situación esta que ha provocado largas controversias que llegan a nuestros días.<sup>16</sup>

Pero aun admitiendo que se tratara en este caso sólo de un cierto descuido lingüístico de Aristóteles, todavía es posible argumentar más allá de esta situación y resolver el tema continuando una clara vía aristotélica. En efecto: puesto que para Aristóteles todo extenso es esencialmente divisible en extensos, todo extenso natural cualificado —toda substancia natural (compleja)— sometido a ese proceso de partición se resolverá en extensos cualificados, esto es: substancias; y aun cuando se llegare al punto de alcanzar el mínimo natural de una substancia, su partición —que será esencialmente posible por tratarse de un extenso— conducirá a la resolución específica de dicha substancia, sí, pero dando como resultado la aparición de otras especies substanciales. Y por cuanto el proceso puede repetirse ahora con estas nuevas especies substanciales según la resolución de los respectivos mínimos naturales en otras especies substanciales, la admisión de la esencial divisibilidad del extenso natural hace que ya no podamos sustraernos del reino de lo substancial, por un lado; y por otro, nos obliga a admitir que todo ente natural es una especie substancial compleja: el reino natural aristotélico es el reino de lo complejo, de lo compuesto de forma específica y de materia compleja, unificada ésta bajo aquella forma. Este “hilemorfismo mitigado” se alcanza cual conclusión teórica de una experiencia que muestra que en la cosa existe un comportamiento asignable a la forma, y un cambio *con descomposición* asignable a la materia; la cual materia se ha de concebir “compuesta” porque su análisis —su descomposición— es posible, con la obtención de substancias, cada una de ellas con su unidad substancial.

Aplicado ahora este criterio analítico a una supuesta substancia simple, surge inmediatamente el sin sentido de la suposición y el ningún sustento que pueda tener ella en la experiencia; pues su pretendida resolución conduciría explosivamente a la aniquilación de la pretendida substancia, dado que sólo se obtendrían (?) como resultado los dos “principios de ser” que la constituirían.

Es decir que aceptando un hilemorfismo radical se siguen al menos dos consecuencias absurdas: primero, habría que admitir como únicas substancias verdaderamente tales a los cuatro elementos (¿y quién se atrevería a ello?), los únicos compuestos posibles de materia prima y de forma substancial, siendo las demás realidades naturales meros agregados de estos elementos; segundo, sería necesario aceptar que estos cuatro elementos y en una u otra de sus cuatro formas substanciales, son eternos —al menos *a parte post*— so pena, en caso contrario, de tener que admitir la posibilidad de aniquilación.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> E. g. las controversias entre: H. KING (“Aristotle without prima materia”, *J. Hist. Ideas*, 1956, XVII, 370-389) y F. SOLMSEN (“Aristotle and Prime matter: a reply to H. R. King”, *J. Hist. Ideas*, 1958, XIX, 243-252); BARRINGTON-JONES (“Aristotle’s introduction of matter” (*Philos. Review*, 1974, LXXXIII, 474-500), W. BRENNER (“Prime matter and Barrington-Jones”, *New Scholast.*, 1976, L. 223-228) y L. S. FORD (“Prime matter, Barrington-Jones and William Brenner”, *New Scholast.*, 1967, L. 229-231). Asimismo, la obra de H. H. HAPP, *Hyle, Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin, 1971, etc.

<sup>17</sup> Como una experiencia mental paralela a este ejemplo, cfr. la crítica que dirige Aristóteles a Anaxágoras, *Phys.*, I, 4.

Sea como fuere, no puede negarse la atracción que aquel hilemorfismo radical ha ejercido en el aristotelismo, a través de una historia que llega hasta hoy, ya sea por su universalidad de aplicación y su simplicidad; ya sea por su aceptación prácticamente a-crítica en la Edad Media, época donde poca importancia tuvo una cabal comprensión de la estructura del ente natural, más allá de su carácter de creatura; ya sea por la armonía universal que parece alcanzarse a través del Acto y de la potencia, cuando se extrema un razonamiento que, culminando por uno de sus remates en el Acto puro de Ser, se extrapola lógicamente hasta el extremo opuesto e inferior del puro poder-ser.<sup>18</sup>

#### EL TEMA DE LA MIXIS

La alternativa filosófico-natural a ese hilemorfismo reductivista e imposible se halla en el mismo Aristóteles y aguardando desde siglos un desarrollo que se obstina en no aparecer, sea por descuido de los estudiosos, sea por la consuetudinaria restricción de lo filosófico-natural a la *Physica*, en desmedro de una verdad más amplia.

Cuando Aristóteles pasa desde los principios más generales (*Physica*) al estudio más particularizado de la naturaleza (*De caelo; De generatione et corruptione; Meteorologica; De anima;...*) traza un amplio cuadro de lo que es su filosofía de la naturaleza, y aun de su ciencia de la naturaleza.<sup>19</sup> Restringiéndonos a nuestro interés actual, bien podemos decir que no duda Aristóteles de la existencia de substancias que son resultantes complejos de la interacción entre substancias (simples o complejas); y tanto no duda que a pesar de proponerse estudiar si la combinación entre substancias (mixis) es o no real,<sup>20</sup> posteriormente se deja llevar por el estudio en concreto de ese proceso, sin preocuparse de justificar su existencia: a tal punto le parece ésta una realidad.<sup>21</sup>

Según Aristóteles, este proceso de mixis da lugar, como resultado de la unificación de dos o más substancias bajo una misma y nueva forma,<sup>22</sup> a la aparición de una nueva substancia, con su consiguiente homogeneidad específica,<sup>23</sup> desechando que se trate de una simple mezcla (*synthesis*) o "combinación *ad sensum*".<sup>24</sup> Por otra parte —y esto es fundamental— los productos de un proceso de combinación —las substancias producidas— pueden ser resueltos (analizados), lográndose la recuperación de las substancias de partida o "combinables".<sup>25</sup> Y esta experiencia es la que obliga a Aristóteles a intentar una

<sup>18</sup> Esta raíz metafísica del problema se hace clara en ciertos autores que, en el plano de una filosofía natural, hablan de la estructura *metafísica* del ente natural; cfr. P. SELVAGGI, *Cosmologia*, Roma, 1959; R. MASI, *Cosmologia*, Roma, 1961; R. MASI, "Le prove dell'ilemorfismo ed il loro significato metafisico", *Aquinas*, 1959, II, 60 ss.; etc.

<sup>19</sup> Se puede consultar nuestro trabajo citado en nota 5. Sobre algunos conocimientos científicos de Aristóteles nos hemos ocupado en: J. E. BOLZÁN, *La ciencia en Aristóteles*, Universidad Católica de Asunción, 1984.

<sup>20</sup> *De gen. corr.*, 327 a 30.

<sup>21</sup> Cfr. J. E. BOLZÁN, "Justificación de la mixis en Aristóteles", *Archives Internationales d'Hist. des Sciences* (Académie Int. d'Hist. des Sciences), 1960, XXX, 27-35.

<sup>22</sup> *De gen. corr.*, 328 b 22.

<sup>23</sup> *De gen. corr.*, 328 a 10.

<sup>24</sup> *De gen. corr.*, 328 a 15.

<sup>25</sup> *De gen. corr.*, 327 b 27.

explicación del estado de combinación en función de su teoría hilemórfica, en cuanto respecta a la relación entre las primitivas formas substanciales de los "combinables" y la nueva forma substancial del producto resultante. Con ello aparecerá una matización del primitivo hilemorfismo con relación a la substancialidad que debe atribuirse a las sustancias naturales (complejas): admitirá ahora que "el compuesto puede ser actualmente diferente de los componentes de los cuales proviene, y sin embargo ser cada uno de estos componentes en potencia lo que era antes de entrar en combinación, sin haber desaparecido";<sup>26</sup> vale decir que "los componentes ni persisten en acto ni son destruidos —uno u otro o ambos— pues se preservan sus potencias".<sup>27</sup>

Con lo cual llegamos al problema que será desarrollado en el medioevo bajo el título de "estado virtual de los elementos en el compuesto", o de las sustancias de origen en la substancia resultante de un proceso de mixis. Este estado virtual es una suerte de *aurea mediocritas* entre los estados extremos del puro acto y de la pura potencia, estado necesario si se han de salvar las que son —por hipótesis— formas substanciales o actualidades de las sustancias de partida, y forma substancial o actualidad de la substancia producida en el proceso. De otro modo: si se supusiera la existencia *en acto* de los elementos en el compuesto, habría que admitir que éste no es una verdadera substancia sino una simple mezcla o yuxtaposición de los primeros; si, por el contrario, se sostuviera, a fin de salvar la unicidad substancial del producto, que en el compuesto las sustancias de partida sólo existen en pura potencia, quedaría sin razón de ser la repetida experiencia de recuperabilidad de los componentes por descomposición del compuesto, ya que desde la pura potencialidad (materia prima) sólo se sigue el reclamo de acto, mas no de un acto determinado.

Con lo cual, y de paso sea dicho, logramos otro argumento contra la realidad de la materia prima, puesto que ninguna experiencia (química) permite argüir que puestas las condiciones de descomposición (análisis) de una determinada especie, se siguen arbitrariamente cualesquiera productos sino, por el contrario, siempre productos bien definidos y de previsible composición; precisamente de esto depende cabalmente toda la ciencia y la industria químicas, las cuales constituyen hoy un argumento empírico formidable.

En resumen: el mixto o producto de combinación se distingue —sin dejar de ser *una* real especie substancial— del producto de una (supuesta) corrupción-generación absoluta; estableciéndose así y con mayor realismo aún, que las sustancias naturales se sitúan entre el puro acto y las pretendidas sustancias simples, constituyendo un *intermedio* cuya estabilidad depende de las circunstancias;<sup>27a</sup> lo que está, al cabo, de acuerdo con la actual economía natural según la cual toda substancia o trozo substancial en acto de ser tal, existe en tanto es capaz de perdurar en el concreto contexto en que de hecho se halla: toda entidad substancial es, ciertamente, un en-sí, pero un en-sí-con-otro; por lo tanto: para-otro, y aun gracias-a-otro.

<sup>26</sup> De gen. corr., 327 b 22.

<sup>27</sup> De gen. corr., 327 b 29.

<sup>27a</sup> Para la precaria estabilidad del individuo, cfr. J. E. BOLZÁN, "Individuación, analogía y participación en el plano físico", *Sapientia*, 1971, XXVI, 173 ss.

## POR FIN: EL HOMBRE

Procedamos ahora a aplicar aquel hilemorfismo mitigado (*mixis*) al caso del hombre recurriendo, en primer lugar, a nuestro criterio analítico (descomposición) para poder sacar posteriormente las consecuencias sintéticas que nos importan (composición del hombre): nos referimos a la experiencia que nos provee la muerte de un hombre. Desde este punto de vista consta que el resto material abandonado inmediatamente a la muerte se descompone, necesaria y paulatinamente, en numerosas y cada vez menos complejas realidades substanciales que el químico sabrá, a su modo, denominarlas con la precisión de sus nombres específicos. Todo lo cual está de acuerdo con las ideas de Aristóteles acerca de la composición de todo mixto natural, verdaderas substancias complejas,<sup>28</sup> compuestas variamente de todos los cuatro elementos,<sup>29</sup> y cuyos procesos de combinación están regulados por una "ley de las proporciones definidas"<sup>30</sup> con sus tres grados de complejidad según una "Escala de grados de composición" que va desde los elementos a los homeómeros (carne, hueso, tejidos), y de éstos a los anhomeómeros (cara, mano, etc.),<sup>31</sup> de todo lo cual se componen los seres vivos<sup>32</sup> y, por consiguiente, el hombre.

Ahora bien: eso no quiere decir que sean aquellas mismas substancias, así individualizadas en la descomposición, las que componen al hombre: la relación no es simétrica, y el todo sigue siendo mayor que las (supuestas) partes; y mientras es relativamente sencillo —aunque sea inmoral— descomponer un hombre, recomponerlo (resucitarlo) parece algo más difícil...<sup>33</sup>

Según este modo de concebir la realidad, el alma humana aparece, sí, cual forma substancial; pero forma de una materia que no es simple materia prima, pues se trata siempre de una materia descomponible en especies descomponibles en especies descomponibles en... y donde las respectivas formas

substanciales de las especies obtenidas en la descomposición deberán hallarse —respetando la vía aristotélica— en "estado virtual" en el hombre mismo, bajo la hegemonía final del alma sobre las numerosísimas substancias que van entrando, sucesivamente, a conformar un hombre según una asimilación fundamental en la estructuración complejificante, en el desarrollo y en el mantenimiento de dicho hombre. El alma aparecerá de este modo cual causa radical estructurante —en todas las etapas dichas— de un cuerpo que no preexiste sino como *posibilidad de ser* en el sentido en que existen en el cosmos diversas substancias asimilables por la actividad hegemónica del alma que las hará "ser

<sup>28</sup> *De gen. corr.*, 328 a 10.

<sup>29</sup> *De gen. corr.*, 334 b 30.

<sup>30</sup> *De anima*, 408 a 14; cfr. 410 a 1; y nuestro artículo de nota 5.

<sup>31</sup> *De part. animalium*, 646 a 13.

<sup>32</sup> *De part. animalium*, 646 a 10.

<sup>33</sup> En otro orden análogo de cosa, la ciencia sabe hoy que, por ejemplo, un electrón al estado separado no es, estrictamente dicho, lo mismo que ese electrón en tanto existente componiendo un átomo; y aun en el plano de lo simplemente doméstico, resulta más sencillo romper un vidrio que reconstruirlo en su unidad original. Existe una decidida primacía de todo compuesto sobre sus supuestas "partes"; lo cual significa que es más correcto referirse a aquellos compuestos como "descomponibles en..." que no "ser compuestos de...". En general, los productos de análisis —los todos así logrados— deben resignar sus individualidades en la recomposición del *todo* original.

hombre" (y no simplemente "cuerpo humano"; pues si se insistiera en hablar, rigurosamente, de "cuerpo humano", no habría escape a algún modo de dualismo).

La definición que da Aristóteles de "alma" cual "entelequia primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia, es decir: de un cuerpo organizado",<sup>34</sup> hace existir a dicha alma como "algo de un cuerpo, en un cuerpo y cuerpo de natura determinada"<sup>35</sup> ya que "la entelequia de cada cosa aparece naturalmente en aquello que es en potencia esa cosa; vale decir: en la materia apropiada".<sup>36</sup> Pero esa misma insistencia de Aristóteles sobre la necesidad del cuerpo organizado ha hecho que su definición se entendiera como referida a "vida en acto segundo", en orden a las operaciones vitales, como bien dice aquí Bazán.<sup>37</sup> Sin embargo, existe una posibilidad de radicalizar la relación cuerpo-alma como para que lo aludido sea la vida en acto primero.

Concedemos que la experiencia de "ente viviente" es la que nos conduce a descripciones más o menos felices de "vida" en acto segundo, donde el alma aparece existente en cuanto operante; pero esto no exime de —antes bien: favorece y obliga a— buscar la raíz última del ser del hombre antes de toda operación *ad extra*; y esto ya sea desde la admisión de la preexistencia del alma, ya sea desde su "ser concomitantemente" y originada *en* la concomitancia (no *por* la concomitancia). Si en la definición señalada de Aristóteles se interpreta ese "cuerpo organizado" como la clásica disposición de la materia a la forma en el sentido de organizabilidad en acto de la materia, esta forma (alma) será concebida como causa eficiente del proceso de organización en acto que va constituyendo al ente viviente y, por consiguiente, la *vida* a que se referirá ahora esa "entelequia" será vida en acto primero de estructuración y hegemonía del alma con respecto a las sustancias virtualmente presentes en ese hombre.

Dos clásicos problemas están relacionados con este modo de concebir la estructura hilemórfica (mitigada) del hombre, a saber: cómo y cuándo se unen alma y cuerpo en el hombre. Desde nuestra perspectiva la respuesta es inmediata, pues si el alma es, así como hemos dicho, la causa radical eficiente-estructurante del ser del hombre gracias a la "disponibilidad de llegar a ser hombre" de las sustancias más o menos complejas que acaban, merced al alma, por formar al hombre, aquel "cómo" se reduce —con las salvedades dichas— a la inmediatez y esencial reciprocidad de lo acto-potencial en la constitución de un hombre que es tal no por ser fusión de un cuerpo y de un alma, sino por ser una unidad que la ha ido elaborando el alma mediante la disponibilidad no de un cuerpo sino de las sustancias combinables y tras un complejo proceso de *ir siendo hombre perfecto*.

Con lo cual ya queda implícita la respuesta al "cuándo" de la aparición del "ser hombre": si se acepta aquel proceso de complejificación radicalmente conducido por el alma, debe admitirse que el alma comienza a ejercer su función

<sup>34</sup> De anima, 412 a 20 ss.

<sup>35</sup> De anima, 414 a 20 ss.

<sup>36</sup> De anima, 414 a 25.

<sup>37</sup> BAZÁN, l.c., p. 406.

—y el hombre comienza a *ser— ipso facto* de la primerísima combinación de elementos heterogéneos que, por sucesivas etapas, acabarán dando lugar a esa asimilación que provocará, finalmente, la aparición empírica de un hombre.<sup>38</sup>

Vale decir que, estrictamente, no existe tal cosa como la “unión” de alma y de cuerpo; problema al cual podríamos ser conducidos por la vía simplista de otra simetría, también en función de la experiencia de la muerte: esta muerte comporta, como experiencia, un “dejar de vivir” el hombre (vida en acto segundo!) <sup>39</sup> descomponiéndose casi indefinidamente en el proceso de degradación química paulatina. Como consecuencia se admite la *separación* del alma y, en vía deductiva posterior, se acepta su estado primigenio de *unión*. Mas es claro, por todo cuanto hemos venido argumentando, que tal problema de “unión” sólo tiene sentido en el extremo final de la “historia de un hombre”, esto es: considerándolo sólo desde el punto de vista de su estado de perfección biológica y ontológica; lo cual constituye una parcialización arbitraria de un tema que necesariamente ha comenzado a surgir, sin hiatos, en la concomitancia primera alma-cuerpo, a saber: en la primera *mixis* de cuyo complejo desarrollo, bajo la hegemonía del alma, se va formando un hombre.

Finalmente, repárese en que, aceptada esta interpretación del alma como principio radical estructurante separable y hegemónico de sustancias más o menos simples y preexistentes, que tienen vida (en acto primero) en potencia, organizables como tales en acto, y organizadas en acto según la *mixis* que es el hombre, la resurrección no aparece como algo imposible o absurdo: a) ni formalmente considerada, pues al depender el alma no intrínsecamente de la materia, nada impide su persistencia más allá de la muerte; b) ni materialmente juzgada, pues tratándose, en este plano, de una *mixis*, el cuerpo no desaparece en la nada de una materia prima sino que se resuelve según diversos y decrecientes grados de complejidad de las *sustancias* virtualmente existentes en el hombre que *vivía*, y en esos mismos grados de complejidad o de sencillez vuelven a su estado primero de poseer “vida en potencia” (= organizabilidad); de este modo todo queda en disponibilidad como para recomenzar el ciclo.<sup>40</sup> La verdadera dificultad reside aquí en cómo explicar el efectivo recomienzo del ciclo; pero esto es otro problema. En todo caso la persistencia de la forma (alma) constituye una necesidad en razón de su incorruptibilidad; mas su nueva modalidad de ser actualmente re-organizante en el sentido dicho es la fuente sellada que custodia el misterio.

J. E. BOLZÁN  
Centro de Investigaciones  
Filosófico-Naturales  
CONICET

<sup>38</sup> Con ello se evita la necesidad de sucesivas almas reemplazantes (vegetativa, sensitiva, racional) que postula S. TOMÁS, *De Pot.*, 3, 9, 9<sup>um</sup>; explicación que también critica Bazán (p. 390), pero recurriendo, a su vez, sólo a un criterio *operativo* del alma racional (cfr. p. 391 y nota 54 de su trabajo).

<sup>39</sup> Por tratarse de vida en acto segundo aparecen las dificultades conocidas en cuanto a la determinación del “instante de la muerte”, o muerte clínica.

<sup>40</sup> Cfr. nuestro trabajo “Educación y trascendencia”, *Sapientia*, 1973, XXVIII, 125 ss., para otro argumento plausible en favor de la resurrección, filosóficamente concebida.





## FENOMENOLOGIA DE LA SENSACION

Preguntarse por la fenomenología de la sensación, es buscar y describir lo que de sí mismo nos dicen los hechos que dentro del proceso del sentir son inmediatamente cognoscibles. Este último requisito —la inmediatez cognoscitiva— se verifica de modo privilegiado en el hecho psíquico mismo de la sensación, constituido por la experiencia subjetiva de lo que es el sentir. En este punto nada distingue el proceso de la sensación del proceso intelectual, donde fenoménico es también el acto mismo de entender.

La posibilidad de un conocimiento inmediato, fuera de estos casos, viene dada por la actualidad y materialidad del hecho en cuestión, lo cual no deja de ser sorprendente desde una consideración absoluta del conocer, ya que materialidad es sinónimo de potencialidad y, por tanto, de incognoscibilidad.

Aquella afirmación es, sin embargo, verdadera *quoad nos*: siendo los sentidos la única fuente de datos de que el hombre dispone, éste sólo tiene acceso inmediato a lo actual-material, mientras que las realidades incorpóreas “no las podemos conocer sino por remoción o comparación con las cosas materiales”.<sup>1</sup>

Aquí comienzan las ventajas del proceso sensitivo sobre el intelectual desde el punto de vista de la investigación psicológica. Y es porque entre los hechos de carácter fenoménico propios del sentir, se encuentra también lo que podría llamarse “proceso material de la sensación”, que agrupa el conjunto de fenómenos neurofisiológicos que preceden y acompañan siempre a toda sensación. En esto sí hay diferencias con respecto al proceso que es propio de la intelección, excluido todo él del ámbito estricto de la fenomenología en razón de su inmaterialidad.

El análisis de los fenómenos que se nos dan en el sentir, junto con la resolución de las dificultades que hay en conciliarlos, nos permitirá encontrar una definición adecuada para la sensación: ésta será, como veremos, sustancialmente igual a la que se nos propone en el sistema aristotélico-tomista.

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad 3. Las obras de Tomás de Aquino se citan en adelante sin mencionar el autor.

## A) LOS FENOMENOS SENSORIALES

1. *El proceso material de la sensación: neurofisiología general de la sensibilidad.*<sup>2</sup>a) *Nociones básicas*

Expongo a continuación algunas nociones de neurofisiología: las estrictamente necesarias para poder comprender algunos fenómenos que tienen gran interés de cara al estudio psicológico de la sensación.

*Las células nerviosas.* La célula nerviosa —neurona— es la unidad estructural más elemental del sistema nervioso. Se conocen neuronas de muy diversos tipos, pero en todas ellas se pueden distinguir las siguientes partes:

— El soma o cuerpo de la célula.

— Sus ramificaciones:

a) Las dendritas. Son prolongaciones aferentes con relación al soma, y constituyen la parte receptora de la célula.

b) El axón o fibra nerviosa. Es una prolongación única de la célula, de diámetro muy fino: en cada nervio se cuentan miles, y en alguno hasta un millón. Puede tener gran longitud; tanta que, por ejemplo, el soma de una neurona puede estar en la médula, y su axón prolongarse hasta la mano. El axón es la vía por la que las neuronas de los centros nerviosos reciben la información de lo que ocurre en el exterior y en el propio organismo.

*Los receptores.* Se denomina receptor a la terminación de un axón que, dotada de una estructura más o menos desarrollada, es capaz como su mismo nombre indica, de captar los cambios del medio ambiente o del propio organismo, para transmitirlos en forma de impulso eléctrico a los centros nerviosos. Los receptores constituyen por ello el elemento fundamental de los órganos externos de la sensación: ojos, oído, etc.

*El cerebro.* Entre los distintos centros nerviosos destinatarios de la información recogida por los receptores, destaca por su importancia funcional el cerebro, como tendremos ocasión de ver. En la corteza cerebral, una vez inmutada por la corriente eléctrica (transducción) de la fibra, se produce una alteración electroquímica de alcance actualmente indeterminable, debido al complicadísimo juego de conexiones entre neuronas diversas.

Ni aquí, ni más adelante, quiero tratar el debatido problema sobre la sede de la sensación (el cerebro, aparentemente), pues carece de interés a los efectos de este trabajo.<sup>3</sup> Sí creo interesante, por el contrario, traer a continuación

<sup>2</sup> Los datos —y, en ocasiones, frases enteras— de carácter neurofisiológico que aparecen en este apartado, se han tomado principalmente de: J. JIMÉNEZ VARGAS y A. POLAINO-LORENTE, *Neurofisiología psicológica fundamental*, ed. científico-médica, Barcelona, 1983; L. L. LANGLEY, *Compendio di fisiologia umana*, trad. de S. Cerquiglini, ed. Dr. Vallardi, Milano, 1975.

<sup>3</sup> Para una completa documentación sobre este tema, véase M. BARBADO, *Estudio histórico de la doctrina acerca de las localizaciones cerebrales*, recogido en sus *Estudios de psicología experimental*, vol. I, C.S. de Investigaciones Científicas, Madrid, 1946, pp. 414-626.

la experiencia neurofisiológica acerca de los factores que determinan la modalidad de la sensación.

*b) Causas neurofisiológicas determinantes de la modalidad de la sensación.*

La consecuencia inmediata de aplicar a un receptor (órgano externo) un estímulo, es un cambio químico. Este es a su vez origen de un cambio de permeabilidad y, por ello, de un fenómeno eléctrico —la polarización— que se extiende a lo largo de toda la fibra nerviosa.

Cada receptor está especializado para un tipo determinado de estímulos. No obstante, esta especialización es selectiva, y no exclusiva: significa sólo que su umbral para reaccionar ante un determinado tipo de estímulo (estímulo adecuado) es más bajo. Así, por ejemplo, los receptores más típicamente especializados, como son los de la retina, se pueden estimular por toda clase de excitaciones. Su estímulo adecuado es el luminoso, pero estímulos de otro tipo —mecánicos, por ejemplo— dan lugar a una respuesta del receptor que es enteramente igual a la que se produce por las ondas del espectro visible.<sup>4</sup>

El fenómeno era ya conocido desde hace tiempo. En el siglo pasado, J. Müller, considerado el fundador de la psicofisiología alemana, formuló o cuantificó menos elaboró sistemáticamente por primera vez la ley de la energía específica de los nervios.<sup>5</sup> Esta ley viene a decir que la modalidad de la sensación no depende de la clase de energía física que inicia el proceso, sino del tipo de fibra que se excita.

La primera parte de esa proposición sigue hoy conservando todo su valor. No es correcto, por el contrario, hacer depender la modalidad de la sensación de los distintos tipos de fibras implicados en el proceso ni, en general, de la cualidad de energía nerviosa que llega al cerebro. ¿Qué es entonces lo que determina que la sensación sea una u otra?

La vía aferente, que se inicia en la fibra nerviosa propia de un receptor, termina en un punto concreto de la corteza cerebral —en una determinada neurona— y esto es lo que determina la modalidad de la sensación: presión, calor, etc. La contrastación experimental de esta tesis no deja lugar a dudas: un mismo impulso eléctrico aplicado a distintos puntos de la corteza cerebral da lugar a sensaciones diversas.

## 2. El hecho psíquico de la sensación

A la inmutación de la corteza cerebral sigue inmediatamente en nosotros la sensación, el segundo y más importante de los fenómenos que se dan en el

<sup>4</sup> Este fenómeno no era desconocido para Aristóteles. Recojo aquí, como curiosidad, la explicación tal y como aparece en el comentario de Tomás de Aquino: "Et ideo assignat causam huius, et dicit quod talis fulgor apparet moto oculo, quia accidit per oculi motionem quasi quod unum fiat duo. Unum enim et idem subiecto est pupillam fulgens et videns (...) quando oculus celeriter movetur, illud nigrum oculi transfertur ad exteriorem locum in quem pupilla emittebat suum splendor, antequam ille splendor deficiat" (*De sensu et sensato*, lect. 3, N<sup>o</sup> 38).

<sup>5</sup> J. MÜLLER, *Handbuch der Physiologie der Menschen für Vorlesungen*, Coblenza, 1837.

proceso cognoscitivo sensible. La sensación puede describirse como *posesión por un sujeto* —el sentiente— *de un objeto* —lo sentido—<sup>6</sup>; posesión peculiarísima, caracterizada frente a la posesión natural que resulta de la acción y pasión en el mundo material, por la nota fundamental del respeto de la alteridad.

Trataremos de delimitar, aunque no tenga para nosotros un interés directo, qué se quiere decir cuando se señala el *respeto de la alteridad* como la característica específica de la posesión sensorial. Esta nota expresa contenidos diversos según se considere desde la posición del sujeto o del objeto. En efecto:

*Desde el punto de vista del sujeto*, el respeto de la alteridad se traduce en el hecho de que éste, por esa posesión, no adquiere propiamente las perfecciones del objeto, sino que esas perfecciones las tiene como perfecciones de otro: del objeto (de aquí el término: ob-jeto, etimológicamente “lo que está delante”).

Cuando en la naturaleza, por ejemplo, un objeto que se mueve entra en contacto con otro que no se mueve, este segundo adquiere el movimiento como perfección propia: comienza a moverse. El sentiente no es una excepción a esta regla. También cuando él entra en contacto sensorial con un objeto que se mueve, oyéndolo, viéndolo, etc., adquiere un cierto movimiento como perfección propia. Este movimiento es precisamente el objeto de estudio de la neurofisiología, y líneas atrás hemos dado ya razón de él.

Pero el contacto sensorial no tiene sólo este efecto, común a sentientes y no sentientes. Además, y como efecto principal que define la sensación y al mismo sentiente, el sujeto adquiere las perfecciones del objeto sin hacerlas propias. Así yo, cuando oigo o veo al objeto moverse en una determinada dirección y sentido, con una concreta velocidad, etc., adquiero ciertamente ese movimiento, lo poseo, pero no como perfección mía, sino de otro: no comienzo a moverme a la velocidad del objeto, o en su misma dirección y sentido, sino que es otro, el objeto, quien se mueve así.

*Desde el punto de vista del objeto*, el fenómeno reviste mucha menos importancia, queriéndose indicar con el respeto de la alteridad simplemente que el objeto no sufre modificación alguna por el hecho de ser poseído sensorialmente.

Al igual que en el caso anterior, debe no obstante distinguirse lo que es propiamente el hecho psicológico de la sensación, de las modificaciones fisiológicas que lo acompañan. La causa de éstas sí presupone una modificación en el objeto; pero no el que después, como consecuencia de aquella alteración fisiológica, el objeto sea sentido: nada le añade ni le quita al objeto el ser sentido o no (v. gr. porque el sentiente duerme).

<sup>6</sup> “Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscentium: quae quidem aliis rebus cognitione carentibus praecminent in hoc quod *plura entia in se continere possunt*” (*De sensu et sensato*, lect. 2, nº20).

B) EL CONTENIDO COGNOSCITIVO DE LA SENSACION EN LA DOCTRINA ARISTOTELICO-TOMISTA. NECESIDAD DE REVISAR ESTA DOCTRINA

1. *Sensibles propios y comunes: primeras dificultades*

En la psicología aristotélico-tomista el contenido cognoscitivo de la sensación, es decir, aquello que llegamos a poseer del objeto en el acto de sentir, está constituido a nivel de sentidos externos, por los llamados sensibles propios y sensibles comunes.

El adjetivo que califica estos sensibles se toma de su relación con los sentidos externos. Si se trata de aspectos o accidentes de la cosa que sólo son accesibles a uno de los sentidos externos, nos encontraremos ante un sensible propio: así el color para la vista, el sonido para el oído, etc. Cuando por el contrario los accidentes del objeto sean perceptibles por varios sentidos externos, tales accidentes serán sensibles comunes. Es el caso del movimiento y la quietud, el número, la figura y la magnitud.

Sensibles propios y comunes, ¿responden a una actualidad de la cosa? ¿Se puede decir por ejemplo, que el olor es actualidad de lo que huele, o el sonido de lo que suena? La pregunta así planteada es equívoca, y por eso ha tenido en las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino una doble respuesta.

Con la denominación de "sensibles" aplicada a los accidentes del objeto, ocurre algo similar a lo que sucedía con los calificativos de "propios" y "comunes": son nombres tomados de su relación con los sentidos. Por eso, a un accidente se le llama sensible en potencia en cuanto puede ser sentido. Si de hecho se siente, será sensible en acto, o simplemente sensible, y en cuanto tal estará en la potencia sensitiva.

Pero si la pregunta es dónde están el color, el sabor, etc. como accidentes, dejando de lado su carácter de "sensibles", la respuesta del Aquinate, al igual que la de Aristóteles, será muy distinta. Esos accidentes están originaria y principalmente en acto en las cosas exteriores, aunque como sensibles permanezcan en potencia en tanto no sean conocidos.<sup>7</sup>

Podemos ahora replantear la cuestión en términos precisos: en la sensación, ¿alcanza el sujeto a poseer una perfección del objeto, tal y como sostienen Aristóteles y Tomás de Aquino? La duda, surgida del conocimiento científico moderno, se plantea principalmente respecto a los sensibles propios: ¿se puede sostener en la actualidad que, por ejemplo, el olor es acto del objeto oloroso? ¿No es más correcto decir que el olor en la cosa es una determinada composición química? Preguntas similares podemos hacernos hoy respecto a cada uno de los sensibles propios.

<sup>7</sup> "Omne enim sensibile dupliciter dicitur esse in actu: — Uno modo, quando actu sentitur, hoc est, dum species eius est in sensu, et sic sonus est actu secundum quod est in auditu. — Alio modo, secundum quod habet propriam speciem per quam sentiri potest, prout est in subiecto; et sic alia sensibilia fiunt in actu prout sunt in corporibus sensibilibus, sicut color prout est in corpore colorato, odor et sapor prout sunt in corpore odorifero et saporoso" (*In II de anima*, lect. 16, n° 441).

No hay en estas dudas un error de método, una confusión entre el orden de la filosofía y el de la ciencia físico-química. Son, por el contrario, cuestiones perfectamente congruentes dentro de la manera de hacer filosofía de Aristóteles y el Aquinate. Tanto, que al menos en una ocasión se las han planteado.

Sólo en el caso de un accidente que es sensible propio, el sonido, ambos autores, formados en una físico-química semejante en lo fundamental,<sup>8</sup> entienden su naturaleza en la cosa tal y como en la física de hoy se concibe: el sonido (acto del sujeto) es en la cosa sonora una cierta vibración (acto del objeto).<sup>9</sup>

En consecuencia, explica Tomás de Aquino siguiendo una vez más al Estagirita, puede decirse que "otros sensibles están en acto cuando se encuentran en los cuerpos sensibles, como el color en cuanto está en el cuerpo coloreado, o el olor y el sabor en cuanto están en el cuerpo oloroso o sabroso. No sucede así, sin embargo, con el sonido, pues en el cuerpo sonante no está el sonido sino en potencia. En el medio que es movido por la percusión del cuerpo sonante, se hace el sonido en acto. Y por esto se dice que el sonido en acto está en el medio y en el oído, pero no en el cuerpo sonante".<sup>10</sup>

La ciencia física moderna no ve diferencias entre el sonido tal y como se da en la cosa y en el medio que lo transmite: en ambos casos el sonido no es sino un tipo de onda o vibración. Ello nos autoriza, en una línea argumentativa como la de Aristóteles y el Aquinate, a concluir que el sonido tiene actualidad sólo en el sentiente; no en la cosa ni en el medio transmisor.

A esta misma conclusión, y para el caso de todos los sensibles propios, parece conducirnos la actual experiencia en el campo de la neurofisiología. Hemos visto, en efecto, cómo cada uno de los receptores u órganos externos de la sensación puede ser excitado por muy diversos tipos de estímulos exteriores. El receptor en todo caso reacciona igual: enviando un impulso eléctrico, específicamente el mismo para todas las sensaciones, a la corteza cerebral. La modalidad de la sensación (calor, sonido, etc.) depende entonces exclusivamente de las concretas neuronas en las que ese impulso eléctrico termina.

El sensible propio se nos presenta en apariencia como una realidad interna del sentiente, que le permanece oculta mientras no es llamada a aparecerse por una acción exterior cualquiera, que el receptor transformó en común fenómeno eléctrico. Nos encontramos, ha dicho el psicofisiólogo alemán Helmolth,<sup>11</sup> ante una versión empírica, fisiológica, de la teoría kantiana sobre la condición *a priori* del conocimiento.

<sup>8</sup> Un excelente compendio de la doctrina físico-química de estos dos pensadores puede encontrarse en la obra del Estagirita *De sensu et sensato*, y en el correspondiente comentario de Tomás de Aquino. El interés de este tratado es menor desde el punto de vista estrictamente filosófico.

<sup>9</sup> Cfr. *In II de anima*, lect. 16, nn. 443 y ss.

<sup>10</sup> *In II de anima*, lect. 16, n.º 441. Cfr. S. CANTIN, "L'objet des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation", en *Laval théologique et philosophique*, 15 (1959), pp. 9-31.

<sup>11</sup> Cfr. J. L. PINILLOS, *Introducción a la psicología contemporánea*, C. S. de Investigaciones Científicas, Madrid, 1962, p. 73.

No parece quedar lugar, al menos por lo que hace a los sensibles propios, para la sensación concebida como posesión de las perfecciones de otro, del objeto. Los sensibles propios serían —siempre según las apariencias— una realidad exclusiva del sujeto, y a las razones aducidas hasta ahora para probarlo, se puede añadir aún otra que se desarrolla en el más puro ámbito fenomenológico. Se trata del análisis de la sensación de dolor.

## 2. La naturaleza psicológica del dolor y sus implicaciones

Dentro del campo de investigación psicológica que incluye las sensaciones, pueden encontrarse algunos fenómenos que, desde una perspectiva aristotélico-tomista, presentan características que los hacen atípicos. En el caso del dolor y el placer, el sentimiento de presión, la sensibilidad visceral, etc.

Fijémonos, por ejemplo, en el dolor. Es claro que se trata de un fenómeno que en la jerarquía de los seres sólo aparece una vez llegados al animal. El problema se plantea a la hora de determinar entre qué manifestaciones propias de la vida animal debe encuadrarse el dolor, esto es, si su naturaleza es la de un apetito (sensible) o la de una sensación.

La definición y el modo en que se articulan estos dos tipos de operaciones en el esquema aristotélico-tomista es bien conocido: “a cada forma sigue una inclinación, y a la inclinación una actuación (...) así, tanto a la forma sensible (adquirida por la sensación) como a la inteligible (fruto del entender) sigue una cierta inclinación, que es denominada apetito sensible o intelectual (respectivamente)”.<sup>12</sup>

El dolor, entonces, ¿es una sensación o una tendencia que se sigue de ésta? Todavía una aclaración antes de responder. Con el término dolor se hace alusión normalmente a dos fenómenos muy diversos: al dolor propiamente dicho o dolor externo, y a la tristeza o dolor interno, si nos atenemos a la nomenclatura tomista. Sólo al primero, al dolor en sentido estricto, queremos referirnos.

Volviendo sobre la pregunta anterior, un primer dato que creo interesante destacar es que el recurso al Aquinate, más allá del planteamiento previo que con él hemos hecho, resulta muy poco útil. De esta búsqueda sólo se obtiene una opinión vacilante, favorable al dolor-sensación unas veces, y al dolor-apetito otras.<sup>13</sup>

“El dolor —nos dice Tomás de Aquino en su *Comentario a las sentencias*— empieza con la lesión y acaba con la percepción del sentido; es aquí donde termina la *ratio* del dolor”. Nos hallamos entonces ante una sensación. Sensación que debe distinguirse de la reacción o apetito consiguiente: la tristeza

<sup>12</sup> *In II de anima*, lect. 5, nº 286. Lo contenido entre paréntesis es mío.

<sup>13</sup> En opinión de V. Rodríguez, expresada en “Presupuestos psicológicos para una moral del dolor”, *La ciencia tomista*, 84 (1957), pp. 612-639, el pensamiento de Tomás de Aquino no evolucionó en este concreto tema, y las aparentes contradicciones se deben simplemente a que el Aquinate admitió dos tipos de dolor (en sentido estricto): sensación y apetito.

sensible, "que comienza en la aprehensión y termina en la afección. De donde el dolor está en el sentido como en su sujeto, y la tristeza en el apetito".<sup>14</sup>

Frente a esta tesis, sostiene Tomás de Aquino la contraria con la misma nitidez: el dolor y la tristeza, manifiesta en otro lugar, "convienen en que ambos son un movimiento de la virtud apetitiva"; pero mientras "el dolor exterior sigue a la aprehensión del sentido (externo), y especialmente del tacto, el dolor interior sigue a una aprehensión interna, a saber, de la imaginación o de la razón".<sup>15</sup> Dejaremos por ello en este punto el pensamiento del Aquinate para recurrir de nuevo a la fenomenología, comenzando —como antes hiciéramos— por la experiencia neurofisiológica relativa al dolor.

Hasta fines del siglo XIX se creyó que el dolor aparecía cada vez que el estímulo, cualquiera que sea, adquiere una intensidad que sobrepase los límites de funcionamiento fisiológico normal de los receptores de cada sentido. Pero estos datos, favorables a la configuración del dolor como un apetito que se sigue de toda sensación "anormal", se han mostrado posteriormente falsos.

Las investigaciones de Goldscheider (1886) y von Frey (1896) dieron los primeros golpes a esta concepción pluralista que los experimentos electrofisiológicos modernos han descartado definitivamente. El dolor es, fisiológicamente, un tipo de sensación, tan individualizada como pueda serlo la sensibilidad al calor o al frío. Tiene sus receptores —las terminaciones nerviosas libres— y vías propias. Cuando aquellas terminaciones son estimuladas aparece el dolor; excitando los receptores propios de otras sensaciones, en cambio, el dolor no se presenta.<sup>16</sup>

Esta tesis viene aparentemente contradicha por la experiencia cotidiana. Puede ser dolorosa la estimulación de cualquier órganos sensorial: el calor intenso, un fuerte ruido, una luz deslumbrante, etc., causan dolor. Se ha comprobado, sin embargo, que en todos estos casos el dolor se produce por el contemporáneo estímulo de los receptores nerviosos específicas del dolor, abundantemente esparcidos por todas las zonas algésicas del cuerpo.<sup>17</sup>

¿Qué valor en apoyo de la hipótesis del dolor-sensación se debe reconocer a estos datos? Poco: ni la semejanza en lo fisiológico entre el dolor y las sensaciones, ni la posibilidad de aislar en el laboratorio el dolor de las demás sensaciones, pueden justificar algo más que la simple apertura de un interrogante al respecto.

Mucho más interés en este mismo sentido tiene el análisis del hecho psíquico mismo del dolor y, en concreto, el de aquellos casos en que éste se presenta *naturalmente* aislado. Las excitaciones que causan el dolor en nosotros, decíamos, producen muchas veces también sensaciones de otro tipo, por ejem-

<sup>14</sup> In III *sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, sol. 1. Véase la misma opinión para las "sensaciones" opuestas, la delectación y la alegría, en *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 2, c.

<sup>15</sup> *S. Th.*, I-II, q. 35, a. 7, c. Cfr. *Ibidem*, a. 2, c.

<sup>16</sup> Cfr. H. HERMANN y J. F. CIER, *Précis de physiologie*, vol. III (2ª edic.), ed. Masson et Cie., París, 1970, pp. 401-402; y J. JIMÉNEZ VARGAS y A. POLAINO-LORENTE, *op. cit.* (nota 2), pp. 79-94.

<sup>17</sup> Cfr. F. J. BUYTENDIJK, *Il dolore*, trad. de G. dalla Barba, ed. Morcelliana, Brescia, 1957, pp. 34-35.



plo, calor, frío o presión. Si este fenómeno habitual fuese en condiciones naturales ley general, nada impediría configurar el dolor como un apetito consecuente a las aprehensiones del calor, frío o presión en cuanto resultan nocivos para el cuerpo del sujeto.

Pero este hecho habitual no constituye una ley: el dolor se presenta en situaciones del todo naturales también como fenómeno aislado. Los ejemplos no son escasos: el dolor de muelas, el producido por el pinchazo de una aguja, el que causa una úlcera, etc. En todos estos casos no es posible señalar una sensación (conocimiento) que preceda y cause el dolor, como sucede en todo apetito sensible. Por exclusión hemos de situar entonces el dolor dentro del conjunto de manifestaciones psicológicas que denominamos sensaciones.

Con antecedentes en autores extraños al pensamiento aristotélico-tomista, algunos escritores de esta escuela han querido escapar a este razonamiento otorgando *status* filosófico a un tercer tipo de función psicológica animal: el sentimiento y, dentro de él, el dolor. Tal opinión, reconocen ellos mismos, no cuenta con ningún apoyo en las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino. Se encuentra, además, con la dificultad insalvable de encontrar un objeto formal para el sentimiento que justifique el otorgamiento de aquel *status*.<sup>18</sup>

A la misma conclusión nos conduce una ulterior constatación: la de que el dolor es un fenómeno localizado. Todas las tendencias apetitivas sensibles, tanto irascibles como concupiscibles, se manifiestan al sujeto como afecciones integrales: es todo él quien tiene miedo, está triste o se aíra. Algo semejante ocurre en las sensaciones, con la sola excepción del tacto: la sensación táctil —calor, presión, etc.— se manifiesta al sujeto como afección de un punto concreto de su corporalidad. Exactamente igual ocurre con el dolor, y ello, una vez más, a diferencia de los apetitos.

No puede ser de otro modo. La localización de un objeto por referencia directa a la propia corporalidad es un dato, una "información". La facultad así informada es, por definición, una facultad cognoscitiva, y su acto una sensación: de dolor, por ejemplo.

La naturaleza sensorial del dolor tiene importantes consecuencias para nuestro estudio que quizá ya se habrán intuido. En efecto: a diferencia de lo que ocurre con otros sensibles propios, nadie atribuye el dolor al objeto sentido: repugna el hacerlo. El dolor, por el contrario, se nos presenta como una afección nuestra y sólo nuestra, aunque, eso sí, ligada a "algo" que me lo produce.

Razonamientos similares pueden hacerse en el caso de otras sensaciones como el placer, la presión o la sensibilidad visceral, obligándonos a revisar la conceptualización clásica de la sensación como conocimiento, es decir, como posesión por un sujeto de las perfecciones de un objeto.

<sup>18</sup> Sobre el tema pueden consultarse: A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*, C. S. de Investigaciones Científicas, Madrid, 1956 y, F. J. J. BUYTENDIJK, *op. cit.* (nota 17), pp. 102-117.

### 3. Cualidades primarias y secundarias en el subjetivismo moderado.

La conclusión fácil a la que llevan las consideraciones anteriores es la de distinguir dentro de la sensación unos contenidos reales, que son accidentes o perfecciones del objeto, y otros meramente subjetivos. Conclusión fácil y, además, vieja: casi tanto como la filosofía.

Ya en el pensamiento clásico griego encontramos, en la figura de Demócrito, las primeras manifestaciones del subjetivismo sensorial. Claudio Galeno (s. II d.C.) nos lo transmite y comenta del siguiente modo: «por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío», dice Demócrito, pues cree que, respecto de nosotros que las percibimos, todas las cualidades sensibles provienen de la reunión de los átomos, dado que por naturaleza no existe lo blanco, ni lo negro, ni lo amarillo, ni lo rojo, ni lo dulce, ni lo amargo. Cuando dice “por convención” quiere decir algo semejante a “según la opinión” y “respecto de nosotros”, y no alude a la naturaleza de las cosas en sí mismas, para referirse a las cuales utiliza la expresión “en realidad”, derivada de “real”, que significa “verdadero”.<sup>19</sup>

Las cualidades de las cosas que en el aristotelismo se llamarán sensibles propios, son para Demócrito “afecciones de la sensación”, y sus diversas modalidades obedecen únicamente a la distinta figura, tamaño, orden y posición de los átomos que llegan a los sentidos.<sup>20</sup>

El relevo de esta doctrina es tomado en época moderna por Galileo. En una obra de astronomía publicada en 1623, *Il saggiatore*, declaró que las únicas propiedades reales de las cosas son la figura, el tamaño, el movimiento y la quietud (accidentes primarios). Es, por el contrario, sólo un prejuicio considerar como propiedades absolutas el gusto, el olor, el color, etc. (accidentes secundarios). Rompe Galileo todo lazo entre los sensibles propios y la realidad: este segundo tipo de propiedades, afirma, no son más que nombres que damos a las cosas cuando producen en nosotros ciertas ensaciones; hagamos desaparecer el ser sensitivo, y con él desaparecerán todas estas cualidades.<sup>21</sup>

La consagración y difusión de estas ideas es obra del empirismo inglés y, fundamentalmente, de Locke. El pensamiento de este autor presenta, sin embargo, pocos elementos originales respecto al de sus predecesores. El universo que al hombre se le aparece, explica Locke, está compuesto en último término de ideas simples, es decir, ideas no susceptibles de ulterior división en otras ideas diferentes. Los átomos del mundo real construido por Demócrito, son trasplantados por Locke al mundo ideal —el único mundo al que el hombre tiene acceso inmediato—, y denominados allí de un modo más conveniente con su nueva situación: ideas simples.

Existe, lo admite, el mundo real, y de hecho nuestras ideas simples son causadas por las cosas extramentales al actuar sobre los sentidos. Podemos, in-

<sup>19</sup> C. GALENO, *De elementis secundum Hippocratem*, I, nº 2.

<sup>20</sup> Cfr. TEOFRASTO DE ERESO (ss. IV-III a.C.), *De sensatione*, nº 60.

<sup>21</sup> Cfr. G. GALILEO, *Il saggiatore*, ed. Nazionale, Firenze, 1896, nº 48.

cluso, llegar a saber algo de ese mundo extramental. Primero, que existe. Pero además algunas de nuestras ideas simples son reflejo del universo objetivo: aquellas que nos muestran las cualidades originales o primarias de los cuerpos: "la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento y el reposo".<sup>22</sup>

Sin embargo, continúa Locke, "existen otras cualidades en los cuerpos que no son efectivamente en ellos sino la capacidad de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de la grandeza, figura, estructura y movimiento de sus partes insensibles; y éstas son, por ejemplo, las sensaciones de colores, sonido, sabores, etc.":<sup>23</sup> las cualidades secundarias.

Entre las cualidades primarias y secundarias de Locke y los sensibles comunes y propios de Aristóteles respectivamente, se da una correspondencia casi exacta. El criterio de partición es, sin embargo, muy diverso: Locke considerará primarias aquellas cualidades que tienen actualidad en los cuerpos, y secundarias aquellas otras que en el objeto son una simple "posibilidad" de causar el color, el sabor, etc. en nosotros.

El título alegado por Locke para dar objetividad, entidad extramental, a las cualidades primarias, en nada difiere del que con este mismo fin utilizó Galileo para sus "accidentes primarios": son reales aquellas cualidades que producen en nosotros sensaciones (ideas simples, dirá Locke) tales, que sin ellas una cosa no puede concebirse. Así, por ejemplo, podemos imaginar una cosa sin color (cualidad secundaria), pero no sin solidez (cualidad primaria).

Este criterio de objetividad será considerado arbitrario, con razón, por el pensamiento inmanentista posterior: se afirma en él la existencia de un mundo que trasciende la percepción y que nutre la subjetividad para, inmediatamente después, negar desde esa misma subjetividad el valor extramental de una parte de lo recibido. El razonamiento no puede menos que reputarse caprichoso, arbitrario: admitida la total inconveniencia entre lo subjetivo y lo objetivo para las cualidades secundarias, queda sin fundamento cualquier otro traslado de conclusiones obtenidas en ese mundo ideal al mundo extramental.

Es más, si a ambos tipos de cualidades queremos asignarles un lugar común, éste habría de ser el de la subjetividad. La íntima relación de dependencia entre sensibles propios y comunes que nos muestra el fenómeno sensorial —se oye lo que se mueve, lo que nos calienta es extenso, etc.—,<sup>24</sup> nos conduce si negamos a los primeros toda correspondencia actual en las cosas, a emitir un mismo juicio para los sensibles comunes. Sólo desde una visión atomista, irreal, del fenómeno sensorial puede operarse en este punto una disociación. Particularmente claras son este sentido las palabras con que Paulsen avanzaba los resultados de su estudio sobre las relaciones entre sensibles propios y comunes: "No creo que sea posible detenerse aquí (...). La misma consideración

<sup>22</sup> J. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, ed. Campbell Fraser, Oxford, 1894, l. II, c. 8, nº 7.

<sup>23</sup> *Ibidem*, nº 10.

<sup>24</sup> Este punto será desarrollado con algo más de amplitud en páginas posteriores.

que nos conduce a poner las cualidades secundarias en el sujeto, nos lleva también a aceptar la subjetividad de las llamadas cualidades primarias".<sup>25</sup>

### C) LA VERDAD SENSIBLE

#### 1. El reparto de papeles entre sujeto y objeto en la determinación del sensible propio.

El núcleo de la que he llamado concepción subjetivista moderada sobre la naturaleza de la sensación, se resume en la tesis según la cual el sentir es un fenómeno integrado por dos grupos de elementos: unos que pone el objeto (cualidades primarias o, en lenguaje aristotélico, sensibles comunes) y junto a ellos, otros que son puestos por el mismo sentiente (cualidades secundarias o sensibles propios).

Estos últimos, en consecuencia, "no se asemejan —no tienen por qué asemejarse— a algo que existe fuera de nosotros, más de lo que se asemejan a nuestras ideas los nombres que utilizamos para designarlas".<sup>26</sup> Esta afirmación vendría aparentemente ratificada por las actuales experiencias en el campo de la neurofisiología, y por el análisis de algunas sensaciones como el dolor, la presión, etc.

Aunque en la concepción del subjetivismo moderado, hasta aquí expuesta, late un fondo de verdad, ésta va acompañada de graves omisiones, cumplimentadas las cuales puede todavía encontrarse una solución acorde con el realismo aristotélico-tomista.

¿Es en verdad el sensible propio un elemento de la sensación puesto exclusivamente por el sujeto? Sí y no. El color, por ejemplo, si atendemos a la neurofisiología o lo equiparamos al dolor, es algo que el sentiente aporta a la sensación, y no se da fuera de él. Pero es que el color, sin más determinaciones, es —como todo universal— un ente de razón. Lo que al sujeto se le aparecen son siempre colores determinados, individuados, y esas determinaciones no las pone él, sino la cosa exterior.

En particular, analizando una sensación cualquiera podemos hacer los siguientes asertos:

— La determinación genérica del sensible propio, color o sonido por ejemplo, depende del tipo concreto de actuación del objeto sobre el sujeto, y por tanto tal determinación es puesta por el objeto:

actuación x del objeto → alteración del órgano externo x → alteración de la zona x de la corteza cerebral → determinado sensible propio.

<sup>25</sup> F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, ed. J. G. Cotta, Stuttgart und Berlin, 1907, p. 373.

<sup>26</sup> J. LOCKE, *op. cit.* (nota 22), I, II, c. 8, n.º 7. Tampoco al escoger este parangón se muestra Locke muy original; ya Galileo había escrito: "habiendo visto cómo muchas afeciones que son reputadas cualidades inherentes en los objetos externos, no tienen verdaderamente existencia más que en nosotros, y fuera de nosotros no son otra cosa que nombres..." (G. GALILEO, *op. cit.* [nota 21], n.º 48).

— Otro tanto ocurre con la determinación específica e individual del sensible propio: los diversos colores, sus diversas intensidades, etc., dependen del tipo de actuación que lleva a cabo la cosa exterior, y a ésta debe por tanto atribuirse la responsabilidad en la aportación de esas determinaciones:

actuación  $x$  del objeto  $\longrightarrow$  alteración de los receptores  $x$  y  $x$  del órgano externo con intensidad  $x$   $\longrightarrow$  alteración de las neuronas  $x$  y  $x$  de la corteza cerebral con intensidad  $x$   $\longrightarrow$  determinado, en su especificidad e individualidad, sensible propio.

Si a todo ello añadimos que también depende de la actuación del objeto, y no del sujeto, la existencia misma de la sensación y todo lo que se refiere a los sensibles comunes, ¿qué es lo puesto por el sentiente en la sensación?

Así las cosas, *hemos de responsabilizar al sujeto únicamente de aportar un modo peculiar de poseer o sentir los objetos*: como colores, como sabores, etc. La causa formal de esos diversos modos posesorios ha de buscarse, a mi modo de ver, en la organicidad del sujeto en cuanto es distinta para cada sensible propio, y ello tanto a nivel de órganos externos, como en la corteza cerebral. Su estudio resulta, por tanto, más propio de la investigación neurofisiológica.

## 2. La verdad sensible

La acción de “poner” o “aportar” elementos a la sensación que llevan a cabo el sujeto y el objeto, es el equivalente fenomenológico de la causalidad en la metafísica aristotélico-tomista. En ella, aquel “poner” es entendido como un “causar”: el sujeto y, sobre todo, el objeto causan la sensación.

La objetividad del conocimiento nos viene asegurada entonces por la aplicación de un viejo principio de experiencia: el de que todo agente obra algo semejante a sí mismo. De él resulta que la adecuación entre el objeto y lo sentido se verificará en la medida que sea el objeto, y no el sujeto, el causante de la sensación. Como de hecho —lo acabamos de ver— al objeto le compete moldear la sensación hasta en sus últimas determinaciones, aquella adecuación es una realidad.

Esta doctrina clásica sigue ciertamente siendo válida para fundamentar la definición del sentir como posesión por el sujeto de las perfecciones del objeto. Sin embargo, por lo que hace a la definición misma de la sensación, creo que puede y debe ser formulada a la luz de los datos que hasta aquí han ido saliendo, de un modo más preciso y acabado, esto es, en modo tal que dé respuesta expresa a las dificultades que nos llevaron a revisarla.

Entre esas dificultades subrayaba las que resultan del análisis de la sensación de dolor. ¿Se han resuelto? El dolor, sin más determinaciones, lo hemos definido —al igual que todos los sensibles propios— como un “modo posesorio” del sentiente. Hemos señalado también su causa formal: la peculiar organicidad de cada sentido. ¿Es suficiente esta explicación? ¿El dolor, con todas las determinaciones que se quiera, no sigue siendo una realidad nuestra y sólo nuestra que en nada se adecua al objeto?

Lo cierto es que solamente se presentan estos problemas si esa adecuación entre lo sentido y el objeto, se entiende similar a la que existe entre una cosa

y su imagen en el espejo. Esta rígida correspondencia entre el objeto y la sensación no es, sin embargo, una exigencia del principio de causalidad, que únicamente nos asegura la  *semejanza*  del efecto. Nada nos impide por ello sostener que tal adecuación no es "homogénea, sino proporcional: a un género de cualidades físicas corresponde un género propio de cualidades psíquicas".<sup>27</sup> Si así lo hacemos, desaparecen los problemas.

El color, por ejemplo, puede muy bien no ser una cualidad de la cosa. Pero sí hay que afirmar la existencia de "algo" en ella que, capacitándole para obrar de un determinado modo, hace que nosotros sintamos el color. Cada uno de los sensibles propios apunta a una propiedad del objeto; propiedad que es la que determina el que yo sienta un sensible propio u otro, tanto genéricamente, como específica e individualmente; propiedad, en fin, que es distinta para cada uno de los sensibles propios, como lo prueba el hecho de que no todas las cosas de igual color, por ejemplo, tienen el mismo sonido o el mismo olor.

Si continuamos con los ejemplos, y escogemos esta vez el caso privilegiado del dolor, en nada varían las apreciaciones anteriores. El dolor —dolor aislado— nos da a conocer a su modo que el objeto es nocivo y, con más o menos precisión, el lugar donde se encuentra.<sup>28</sup> Estos datos tienen gran importancia para la vida sensitiva, y cuando son desconocidos por la inoperancia del sentido del dolor, ninguno de los otros sentidos puede evitar las graves perturbaciones que de esa falta de "información" se siguen en la vida del sujeto analgésico.<sup>29</sup> Por otro lado, el que los datos proporcionados por la sensación de dolor sean muchas veces del propio cuerpo del sentiente, en nada cambia las cosas. El sujeto puede muy bien hacer de su organicidad un objeto de conocimiento, como cuando se ve o se toca, sin que esta operación difiera formalmente de aquella por la que conoce otros objetos.

Puede ahora entenderse por qué hemos titulado este apartado "la verdad sensible". Verdad, porque hay adecuación entre lo sentido o poseído y el objeto. Pero verdad que debe ir acompañada del calificativo de "sensible", para señalar que nace de una adecuación más imperfecta, menos profunda que la propia de la verdad intelectual. Este hecho, lejos de repugnar, se presenta perfectamente lógico cuando se observa desde una perspectiva teleológica.

<sup>27</sup> C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, trad. de J. F. Lisón, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 442.

<sup>28</sup> A estos elementos objetivos de la sensación dolorosa cabría añadir los de intensidad, duración, extensión e, incluso, cualidad del dolor (o lo que es lo mismo, de la nocividad del objeto).

<sup>29</sup> Sirva como muestra práctica de estas últimas afirmaciones la siguiente experiencia que copio de H. HERMANN y J. F. CIER, *op. cit.* (nota 16), p. 411: "Se conocen unos quince casos de analgesia congénita completa; estos sujetos, intelectualmente normales, conservaban intacta la sensibilidad cutánea y visceral, pero sus cuerpos y sus miembros estaban cubiertos de cicatrices, cortes, quemaduras, hematomas, etc.; no se resentían de las fracturas, que eran reducidas sin necesidad de anestesia; en algunos casos, por faltar una advertencia precoz, la peritonitis tuvo consecuencias mortales (...). La indiferencia de un viviente respecto a las circunstancias exteriores que atentan contra su propio organismo tiene demasiada importancia como para negar el valor funcional de esta sensación que revela el peligro".

### 3. *Verdad y finalidad.*

El porqué planteado por la sensación así concebida es en realidad doble, y doble y apropiada es la respuesta de Aristóteles con el clarificador comentario de Tomás de Aquino. Es, primero, una pregunta por la razón última de los diversos modos cognoscitivos (sensibles propios), yendo pues más allá de su razón próxima: darnos a poseer en modo "proporcional" cualidades diversas de los objetos.

Tomás de Aquino nos transmite así el pensamiento del Estagirita: "Se pregunta (Aristóteles) por la causa de la pluralidad de los sentidos (...) y aquí asigna la causa final. Dice, en efecto, que alguno puede preguntarse por qué razón tenemos varios sentidos y no uno sólo. Y la respuesta es: para que no se nos oculten aquellas cosas que se siguen de los sensibles propios, y son comunes a varios de ellos, como el movimiento, la magnitud y el número".

Desarrolla a continuación el Aquinate el ejemplo alegado por Aristóteles: "Si tuviésemos sólo el sentido de la vista, como ésta únicamente percibe el color, y el color y la magnitud van unidos (...) no podríamos distinguir entre el color y la magnitud, que parecerían ser lo mismo. Pero como la magnitud es percibida por otros sentidos además de la vista, y el color sin embargo no, ello nos manifiesta que una cosa es el color y otra la magnitud. Y lo mismo sucede con otros sensibles comunes".<sup>30</sup>

El razonamiento es impecable, pero el ejemplo escogido quizá no sea el más apropiado. Si en lugar de la vista elegimos el sentido del tacto (presión) la situación es más fácilmente imaginable. Un sujeto dotado solamente de este sentido, nunca lograría conocer la extensión (sensible común) como una realidad distinta de la sensación de presión (sensible propio). Sólo al ver lo que toca, logrará separar ambos contenidos de la sensación. El tacto, a su vez, proporcionará entonces a la vista la "constancia de la extensión", esto es, la capacidad de percibir el tamaño real de los objetos situados a distancia, con independencia de su aparente disminución.<sup>31</sup>

El tema es sugestivo, pero nuestro objetivo no justifica un más amplio desarrollo. Podemos entonces pasar, acabando ya, al segundo de los "porqués" que entiendo plantea el fenómeno sensorial tal y como ha sido definido; a saber: el que surge de la adecuación "imperfecta" entre lo sentido y el objeto, y que nos ha llevado a hablar de una verdad sensible.

Decía que este hecho, lejos de repugnar, se presenta natural cuando consideramos las cosas desde un punto de vista teleológico. El conocimiento cumple toda su función proporcionando al cognoscente los datos suficientes para el

<sup>30</sup> *In III de anima*, lect. 1, n.º 582. Cfr. S. CANTIN, "Le nombre des sens externes d'après Aristote", en *Laval théologique et philosophique*, 7 (1951), pp. 59-67.

<sup>31</sup> La constancia del tamaño se adquiere en el hombre hacia el sexto mes de vida: el niño, una vez decidido a escoger la mayor de dos cajas, continúa eligiéndola si se aleja aunque ésta corresponda entonces a una imagen retínica más pequeña. Este aprendizaje es posible porque el tamaño de un objeto, variable para la vista, es constante para el tacto (Cfr. J. PIAGET y B. INHELDER, *Psicología del niño*, trad. de L. Hernández, ed. Morata, Madrid, 1969, pp. 40-41).

cumplimiento de su finalidad específica, y no hay razón para exigirle más. Si es capaz de cumplir esta misión, puede considerarse un conocimiento "perfecto".

El fin del ser sensitivo en cuanto tal es el bien sensible. Basta entonces, con que la sensación permita al animal alcanzar este tipo de bienes: capacitándole para reconocer un alimento por el color o el olor, o haciéndole saber qué cosas le resultan nocivas por el dolor, etc. Desde esta perspectiva, que es la aristotélico-tomista,<sup>32</sup> el conocimiento sensible y la verdad sensible son "perfectos".

Nada impide, por otro lado, que el hombre, sirviéndose ahora de la inteligencia, consiga a partir de esos mismos datos sensibles llegar a una verdad más profunda, más perfecta en sentido absoluto. Sirvan de ejemplo —así lo espero— las líneas anteriores.

GABRIEL CHALMETA

<sup>32</sup> "Ponit (Aristoteles) id quod pertinet ad sensus communes et necessarios animali (...)  
Est autem animali aliquod sensibile necessarium dupliciter:

— Uno modo, inquantum corpus est mixtum ex quatuor elementis (...)

— Aliud autem est necessarium animali, inquantum corpus eius est vivum nutritibile (...)

Ad hoc igitur quod cognoscat ea quae sibi sunt necessaria vel contraria secundum rationem corporis mixti, ordinatur sensus tactus (...). Ad hoc autem quod cognoscat convenientia nutrimentum, necessarius est ei gustus (...). Et sicut per saporem cognoscitur convenientia cibi coniuncti, ita per odorem cognoscitur convenientia cibi a remotis. Alii autem duo sensus, scilicet visus et auditus, ordinantur ad cognoscendum a remotis omnia necessaria animali vel corruptiva, sive sint ei necessaria secundum rationem corporis mixti, sive secundum rationem vivi corporis nutritibilis" (*De sensu et sensato*, lect. 2, nn. 21-24).



## LA TEORIA RELACIONAL DE LA PERSONALIDAD, SEGUN J. NUTTIN

### REFLEXIONES FILOSOFICAS PARA UNA TEORIA DEL APRENDIZAJE

1. El método científico suele partir, en su intento por comprender la realidad y guiar la actividad humana, de algunos hechos concretos y parciales para *conjeturar una interpretación* que constituye —al recibir cierta confirmación— una *teoría*. A Joseph Nuttin<sup>1</sup> le debemos una teoría psicológica que no sólo ha indicado las limitaciones de la concepción conductista, sino que además ha acentuado las posibilidades de una interpretación espiritual del hombre, con elementos comunes compartidos por la psicología experimental y por la filosofía clásica.

2. La amplia cultura, filosófica y científica, de J. Nuttin le ha hecho advertir que los hechos empíricos y concretos no hablan por sí mismos; sino que, por el contrario, necesitan siempre una consciente interpretación, una teoría que les de significación y permita tratarlos con control científico. Las teorías superan siempre los hechos por ser ellas siempre más abstractas y generales que los hechos. Las interpretaciones teóricas se confirman con los hechos; pero a su vez sugieren la posible lectura de esos hechos. Entre la realidad y nuestras interpretaciones de la realidad se da un juego de mutua corrección y verificación. Una teoría con coherencia lógica no es, por esto mismo, necesariamente verdadera desde un punto de vista empírico; ni los hechos de la realidad constituyen en sí mismos una interpretación generalizada y válida para todo otro hecho. La elaboración teórica es tan importante como la confirmación empírica en que se corrobora, pero a la que puede iluminar. Nuttin, estudiando a las personas concretas y a los motivos de su actuar, ha construido una teoría científica de la personalidad en el ámbito de la psicología que da nueva luz para comprender la conducta humana.

#### I. — LA TEORIA RELACIONAL DE LA PERSONALIDAD, SEGUN J. NUTTIN

3. La personalidad, su conducta y aprendizaje, sólo pueden concebirse con rigor científico si se delimita el contexto en el cual se mueven y realizan. Es necesario ante todo delimitar o definir algunos conceptos o categorías que se refieren a realidades obvias, dentro de las cuales tomarán significado otros

---

<sup>1</sup> JOSEPH NUTTIN ha nacido en 1909, en Bélgica. Ha estudiado y trabajado en el laboratorio de psicología de la Universidad Católica de Lovaina, desde 1932. Ha estudiado teología en Brujas y fue ordenado sacerdote. Se ha graduado también en Filosofía y Letras. Desde 1946 fue profesor ordinario de psicología en la Universidad Católica de Lovaina.

conceptos. Las realidades obvias pueden recibir, sin embargo, diversas acen- tuaciones al constituir los principios de una teoría.

J. Nuttin considera fundamental, en su concepción teórica de la persona- lidad, la *relación estructural yo-mundo*. La personalidad implica psicológica- mente un desarrollo dentro de un ámbito de *unidad bipolar*. La personalidad se desenvuelve en una unidad que es relación y que, por lo tanto, implica dos extremos que la constituyen en su unidad; unidad que es *dinámica* pues sus extremos yo-mundo varían. *La personalidad es una relación dinámica*. Esta relación posee dos polos, o dicho de otro modo, la personalidad es un *sujeto* que se desarrolla en relación a un *objeto-mundo*. Se trata de una relación in- trínseca, donde un polo es impensable sin el otro; se trata de un proceso con una estructura o relación formal que *distingue los dos extremos de la relación sin separarlos*. El yo advierte, por lo tanto su cambio como el cambiar del mundo, sin que su relación con el mundo desaparezca.

“Una personalidad es un modo de funcionamiento que engloba esen- cialmente dos polos; el yo y el mundo (*le moi et le monde*). El yo es el conjunto de las funciones y de las potencialidades psíquicas del indivi- duo; el mundo es su objeto intrínseco. En efecto, el funcionamiento psi- quico —la percepción y el comportamiento en general, como también la motivación— comprende necesariamente un objeto como término intrín- seco del mismo proceso (*un objet comme terme intrinsèque du processus même*). Ese funcionamiento sólo puede situarse, en consecuencia, en una estructura que suponga una referencia intrínseca y activa del yo a un mundo de objetos”.<sup>2</sup>

4. La *personalidad* es una construcción que realiza la persona al “funcio- nar” o actuar, y ese funcionamiento constituye su comportamiento o conducta.

Al variar cualquiera de los dos polos (el yo o el mundo) varía también la conducta. Es necesario, pues, considerar con más detención esos dos polos. Veamos ante todo el *mundo de los objetos*.

*Objeto* no es sólo lo que se encuentra *frente* al sujeto; sino, además, lo que constituye el *contenido* de la vida psíquica. El mundo de los objetos es, pues, en parte *exterior* y en parte *interior*. El mundo es parte *integrante* de la propia personalidad y puede ser considerado en diversos niveles.

—Mundo como realidad noumenal.

—Mundo como realidad física (mundo objetivo).

—Mundo como realidad social de hombres y objetos (mundo socio-cultural).

—Mundo personal (contenido interiorizado y parte de la personalidad, par- cialmente *privado* y paricalmente *público* mediante la expresión lingüística o gestual).

La personalidad es y tiene un mundo (tomado como mundo objetivo y sociocultural) que convierte con diversos matices en mundo propio.

5. La personalidad es el resultado de una relación dinámica y estructural entre el yo y el mundo, entre el sujeto y el objeto. De más está decir que

<sup>2</sup> NUTTIN, J., *La structure de la personnalité*, PUF, París, 1975, pág. 210.

"objeto" designa el mundo que es el término de la actividad del sujeto y puede referirse tanto a algo estático (una "cosa"), como a una situación, una relación, una persona o un conocimiento.

*En relación con el sujeto cognoscente*, el mundo posee dos grandes niveles: hay un mundo *percibido* y un mundo *concebido*. El mundo para el hombre es siempre un mundo construido mediante la percepción. Se trata de una *construcción* en la que la actividad del sujeto desempeña una función por lo menos tan importante como el dato físico.

"Es bien sabido que las cualidades sensoriales percibidas, sean el color o el sonido, no existen en el terreno del mundo físico; son sólo las resultantes de un agente físico y de una elaboración compleja dependiente del aparato sensorial de la especie de que se trate... En diversas especies animales, los receptores sensoriales son afectados por categorías de estímulos a las cuales no reacciona la sensibilidad humana. Sabemos que algunas razas de perros reaccionan a estímulos que para nosotros son ultrasonidos... En su construcción del medio sensorial (*dans leur construction du milieu sensoriel*) los receptores humanos sólo son capaces de utilizar una ínfima parte de las ondas cuya existencia y cualidades físicas, por supuesto conocemos".<sup>3</sup>

Nuestra percepción va más allá de los datos que estimulan nuestros sentidos: así, por ejemplo, sucede con la percepción del *movimiento* que el hombre construye a partir de estímulos *estáticos* y discontinuos en el fenómeno *phi*.

El mundo objetivo no sólo es construido a nivel perceptivo; es también el resultado de una gestación o elaboración *conceptual*. Los objetos tienen para el hombre un sentido, una *significación primero práctica*, físicamente manipulable, y luego una *significación simbólica*. La conducta humana es el resultado de un modo de *relación* entre el yo y el mundo; no es el fruto de una reacción biológica ciega.

"La situación a la cual responde la conducta del sujeto no es un conjunto de cualidades sensoriales y de formas espaciales; responde a una constelación de objetos que tienen para él un sentido. Sucede que el sujeto distingue muy bien la apariencia sensorial de un objeto, pero de todos modos se pregunta "qué es"... El problema de la significación se plantea para nosotros en un doble contexto: 1) el de la conducta común, en la que el sujeto percibe y manipula objetos reales; 2) el de la conducta verbal y cognitiva, en la que el sujeto "manipula" símbolos para referirse a otra cosa".<sup>4</sup>

## II. — SUPERACION DE LA CONCEPCION CONDUCTISTA

6. Uno de los grandes méritos de los escritos de J. Nuttin consiste en su intento incansable por superar la concepción conductista en la relación yo-mundo. La concepción conductista, que ve a la conducta como una reacción a un estímulo, es para Nuttin un *reduccionismo* que deja escapar lo más rico de la conducta humana: esto es, *el aspecto de elaboración intelectual y espiritual del mundo* con el que interactúa.

7. El primer hecho que debe tener en cuenta la psicología del comportamiento humano es que "todo organismo elabora a su modo los estímulos"

<sup>3</sup> NUTTIN, J., *Théorie de la motivation humaine*, PUF, París, 1980, pág. 43.

<sup>4</sup> *Idem*, pág. 46.

que recibe.<sup>5</sup> El sol obra tanto sobre el árbol como sobre el hombre. En el árbol se producen procesos de fotosíntesis y reacciones químicas. En el hombre, juntamente con algunos procesos químicos, se produce una actividad por la que el sujeto *ve* el sol, *existe* para él, llega a ser un objeto de *valor* y un *problema de estudio*.

Según J. Nuttin, no debemos estudiar al hombre reduciéndolo a las experiencias animales. El hombre se relaciona con su mundo propio de un modo humano, donde él existe para el mundo y el mundo existe para él. Sin descuidar los aspectos fuertemente biológicos en el inicio de la conducta humana, no podemos reducirla a ellos.

“El hombre construye un mundo y vive en él... El animal vive también él en un mundo que es el propio, mundo que sin embargo conocemos mucho peor que el del hombre. Comenzar por el mundo animal para estudiar el del hombre significa proceder de lo desconocido a lo conocido, lo que no constituye ciertamente un buen método.

La actividad psíquica primordial del hombre consiste por tanto en el construir un «mundo», partiendo de los estímulos que obran sobre el organismo”.<sup>6</sup>

8. La *concepción behaviorista* ha tratado de explicar la conducta humana, eliminando todo contenido mental o de conciencia, reduciéndola a un mecanismo de orden fisiológico en el cual se puede observar tanto el estímulo como la respuesta (esquema E → R).

En el siglo XVIII, Hume no encontraba fundamento real sensible para el *yo* o el *alma*, y concluyó afirmando que el yo no existe realmente, sino como una serie de sensaciones unidas por una palabra que lo evocaba. La vida psíquica quedaba así separada de todo sujeto. Explicar la vida psíquica consistía entonces en constatar cómo se *asociaban* las ideas en el interior del hombre.

En el siglo XIX, bajo el influjo de Darwin y de la concepción funcionalista americana de la vida, se pensó al psiquismo como un proceso de adaptación del organismo a su ambiente.

“Pronto sólo el comportamiento «visible» llegó a ser el objeto de la psicología científica. En aquel momento los términos a asociar fueron cambiados. Las «ideas» A y B que se subseguían en la «mente» fueron sustituidas por *estímulos* que provocan *reacciones*, gracias a la conexión o a la asociación entre ambos”.<sup>7</sup>

El esquema empirista de interpretación, que reducía todo el valor del conocimiento a lo sensible, quedó reforzado en el positivismo experimentalista con la exigencia de una observación sensible rigurosa que excluía *a priori* toda hipótesis metafísica. Decir que un estímulo está asociado a una reacción, pasó a significar que *producía* la reacción. El sujeto, carente de causalidad eficiente, proyectó esta causa fuera de él, o sea, en el objeto. El desarrollo y adaptación de la conducta fueron pensados como un proceso de *selección* producido por el medio, como en la evolución de la teoría de Darwin. Esta selección, primero fruto del medio azaroso, es luego reforzada por el éxito

<sup>5</sup> NUTTIN, J., *Tâche, réussite et échec. Une théorie de la conduite humaine*. Sigo la edición italiana: *Comportamento e personalità*, Zürich, Fas, 1964, pág. 364.

<sup>6</sup> *Idem*, pág. 365.

<sup>7</sup> *Idem*, pág. 21.

mismo que recompensa. El desarrollo se reduce así a un proceso de *repetición* de la actividad y *selección* de esa actividad dirigida y conducida por el medio. El proceso de aprendizaje comenzó a ser pensado en este contexto de conducción heterónoma.

De modo particular, *Thorndike*, antes que *Watson* y *Pavlov*, redujo la concepción *asociacionista* de las ideas a la concepción *conexionista* de estímulo-respuesta. Gobernando gradual y exteriormente los estímulos se podía, en consecuencia, gobernar la respuesta o conducta del hombre. La psicología quedaba reducida a fisiología.

“Todo esto puede llamarse verdaderamente una revolución copernicana en psicología. Tanto *Pavlov* como *Thorndike* tienen conciencia de hacer una cosa importante. *Pavlov* dirá que, a su parecer, la tendencia fundamental de *atribuir los fenómenos designados como actividad psicológica a hechos fisiológicos*. . . comprende la más importante empresa científica contemporánea. *Thorndike* dirá, por su parte, que nada en el mundo es tan significativo, como el desarrollo de la conducta explicada en función del influjo directo del buen resultado”.<sup>8</sup>

9. Toda la obra de *J. Nuttin* está destinada, de un modo particular, a “admitir un aprendizaje cognitivo, distinto de la ejecución de una reacción”, lo que significa superar el reducido esquema E—> R. Entre el mundo objetivo y la respuesta del sujeto a ese mundo hay una fase intermedia de conocimiento, una “amplia gama de posibilidades de conducta” con diversos modos de concebirlo, de relacionarse con él a través de diferentes medios.

La conducta humana no es sólo una respuesta, sino una respuesta a una situación *significativa*, que implica una construcción psíquica del mundo y de la situación del sujeto.

10. En la estructura relacional yo-mundo, en que se realiza la personalidad, el yo se relaciona con el mundo de diversas maneras:

— De una manera *perceptiva* y *práctica*, mediante movimientos, produciéndose una significación práctica y primitiva del mundo.

— De una manera *abstracta* produciéndose una significación *simbólica* por la que el yo se distingue del mundo objetivo y concreto, y al asumirlo en su esquema fundamental genera un mundo de segundo nivel.

“La configuración integrada de «objeto-acción», que constituye la significación primitiva de distintas partes de nuestro mundo conductual, implica un proceso de *generalización* o de *abstracción*. . . El sentido de una conducta, como la de un objeto, debe ser concebido en términos de *categorías de relaciones* entre determinadas partes del mundo que tienen determinadas *propiedades funcionales* por una parte; por la otra, el sujeto que, como tal, tiene *necesidad* (*besoin*) de esas formas de interacción con el mundo”.<sup>9</sup>

11. La personalidad surge de un *aprendizaje* funcional en la relación estructural yo-mundo. La *función*, en efecto, es “una relación general que *hace abstracción* de realizaciones y de configuraciones concretas”.

<sup>8</sup> *Idem*, pág. 260.

<sup>9</sup> *NUTTIN, J. Théorie de la motivation humaine*. . . , op. cit., pág. 49.

El mundo de la conducta humana con el que interactúa el yo se compone de cosas "dadas" que se perciben, y de cosas "representadas" en la mente que refieren a cosas realmente existentes o sólo posibles y que se expresan mediante el lenguaje. La conducta humana no se explica sin tener en cuenta los contenidos y los procesos cognitivos.

"El mundo de la conducta es, pues, tanto un mundo *concebido* como un mundo *percibido*.

El mundo concebido es el de los contenidos cognitivos, en su más amplia acepción. Además de los representantes cognitivos y mnemónicos de cuanto el hombre percibe, hace, siente y desea, abarca las opiniones, convicciones y construcciones de toda clase. Este mundo, que se ha considerado largo tiempo como un dominio privado, es en esencia accesible a los demás... Lejos de ser inaccesibles y privadas, las percepciones, opiniones y emociones se intercambian... Los datos de la ciencia también participan".<sup>10</sup>

Relacionarse con el mundo en forma cognitiva implica una *puesta de presencia o representación* de las cosas que sobrepasa el aquí y ahora sensorial. Esta representación de un *sustituto simbólico* —conceptos, signos fónicos que tienen la función de significantes— lo que hace que la cognición se vuelva independiente de la presencia física de las cosas.<sup>11</sup>

12. Esta presencia cognoscitiva del objeto y del sujeto no debe considerarse como una *mera reacción motriz*, sino como una toma de posesión en la que el sujeto advierte que no coincide con el objeto: esta distancia hace que el sujeto pueda percibirse como sujeto-que-percibe-el-mundo, como un sujeto consciente.

Nuestra conciencia crece ampliamente en el contacto recíproco con otra persona, con otra conciencia. La estructura relacional entre personas representa una mayor complejidad y una enorme ventaja sobre el modelo E—> R.

"A causa de que yo percibo al otro como a alguien que, a su vez, me percibe, no introduzco solamente al otro en mi mundo psicológico, sino que él entra en este mundo como alguien que me introduce al mismo tiempo en su propio mundo, como alguien que me toma a mí como objeto de sus opiniones, actitudes y afectos positivos o negativos. Es ésta una diferencia esencial entre la percepción de un *objeto* y el «encuentro» de una persona".<sup>12</sup>

La reciprocidad de las personas implica que yo percibo a alguien que me percibe, que yo introduzco en mi vida a alguien que me introduce en la suya, en forma crecientemente constructiva. Las repercusiones de ese encuentro cognoscitivo son afectivas: me afectan todo el ser y afecto a alguien.<sup>13</sup> Se trata de la apertura de las personas por la cual se realizan conservándose y expandiéndose entre equilibrios y rupturas, dándose y recibándose mutuamente: "Consiste en ser abierto a otro, como una riqueza, tanto en el sentido biológico como en el sentido social y moral".<sup>14</sup>

<sup>10</sup> *Idem*, pág. 53.

<sup>11</sup> *Idem*, pág. 55.

<sup>12</sup> NUTTIN, J., *La structure de la personnalité...* *Op. cit.*, pág. 224.

<sup>13</sup> NUTTIN, J., *Théorie de la motivation humaine...* *Op. cit.*, págs. 151-152.

<sup>14</sup> NUTTIN, J., *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, pág. 206.

## III. — LA MOTIVACION HUMANA

13. La concepción conductista ha reducido al hombre a un animal que aprende a partir de estímulos graduales exteriormente conducidos o de estímulos bioquímicos interiores y heredados. Nuttin no acepta este reduccionismo y ve a la motivación —a la causa motora y eficiente de la conducta— en la unidad de la relación bipolar yo-mundo, que suscita en el hombre necesidades específicas sobre todo a nivel social y espiritual. El elemento cognoscitivo y espiritual del hombre matiza todas las relaciones yo-mundo, de modo que asume los factores físico-químicos y biológicos intensos pero momentáneos, y los transforma e integra en *proyectos*, en fines más o menos estables y continuos.<sup>15</sup>

En la historia de la psicología, la causa del accionar del hombre al comportarse fue puesta: a) *dentro* del hombre, en los impulsos y necesidades biofisiológicas (hambre, sed, sexualidad...) o b) *fuera* del hombre, en los estímulos externos y sociales que refuerzan las respuestas deseadas por la sociedad.

Se trata siempre de buscar la causa que moviliza la energía, un energizador o sensibilizador. Pero si se considerase al hombre como un ser con actividad espontánea no sólo a nivel biofisiológico, sino también a nivel cognitivo y volitivo y con capacidad para estructurarse, dominarse a sí mismo y elegir, entonces se tornaría superflua la necesidad de una motivación biológica o externa para toda acción del hombre. La causa de la conducta, en cuanto es típicamente humana, se ubicaría entonces en la persona en su poder de decisión como en su propia sede.

14. En psicología —incluida la teoría psicoanalítica— ha predominado una concepción biologicista y materialista de base en el aprendizaje humano, que ha obligado a recurrir constantemente al tema de la motivación —entendida como estimulación— para evitar explicar lo que en realidad son los deseos constructivos o destructivos en el nivel superior de la persona.

J. Nuttin, sin negar una base orgánica bioquímica, parte admitiendo desde el principio que el hombre posee virtualidades cognoscitivas y espirituales específicas, por las que él percibe, conoce y aprende construyendo su mundo en relación con el mundo objetivo, *construyendo personal y selectivamente proyectos* para actuar ordenadamente en su mundo y con mayor eficiencia.<sup>16</sup> En el hombre, la *motivación* está dada por la estructura relacional yo-mundo

<sup>15</sup> NUTTIN, J., *Comportamento e personalità...* pág. 372.

<sup>16</sup> "Hemos sustituido la teoría de los «instintos» por una concepción según la cual ciertas «necesidades» penetran todo el complejo humano en sus distintos niveles. Como ser *espiritual*, no menos que como *organismo bioquímico*, el hombre tiene necesidades. Esas distintas formas de necesidad se compenetran y, bajo la forma de «motivos» complejos, desencadenan y dirigen ellas el comportamiento. Pueden hacerlo «espontáneamente», en la medida en que la necesidad constituye en sí misma una orientación activa y una sensibilidad elevada del individuo entero en relación a determinados «valores»; pueden hacerlo también después de que la persona como tal haya tomado conciencia del estado de necesidad y la haya elaborado en el acto de reflexión. En este segundo caso, la necesidad orienta el comportamiento en función de una actitud «personal» y «voluntaria», tomada por el yo espiritual frente a un valor" (NUTTIN, J., *El psicoanálisis...* Op. cit., pág. 236).

de un ser que *conoce* y es *libre* para seleccionar y querer los objetos o los aspectos que conoce o proyecta alcanzar.

“El hecho fundamental puede describirse de la siguiente manera: el organismo, o el individuo, se caracteriza por tener *relaciones preferenciales* o *selectivas* en relación con los objetos o situaciones del ambiente. Una persona *desea* o *prefiere* algunos objetos que se encuentran a su alcance, mientras que realiza otros; busca, reclama y persigue determinados objetos o situaciones que están fuera de su alcance, mientras que teme a otros... Esta *orientación selectiva* hacia el objeto preferido es también la que le otorga a la conducta su dirección intrínseca y su organización”.<sup>17</sup>

15. El *objetivo* de la acción no es algo exterior e impuesto a la acción misma, sino *el término al que el sujeto de la acción tiende y que la especifica, la suscita y orienta organizándola.*

En los niños de 4 años se comprueba que algunos de ellos explican, durante la realización de la tarea, el dibujo que desean realizar. A los 5 años, el 80 % de los niños elaboran previamente el deseo de lo que van a hacer.<sup>18</sup> El hombre no actúa solamente como un organismo que produce una reacción química, una acción ejecutiva; sino que construye un deseo o acción-meta y busca los medios (o acciones-medios) con anticipación. La acción-meta se propone como un *objetivo* que (desde dentro de la interacción relacional yomundo) es a la vez una dificultad a superar que exige esfuerzo y una meta a alcanzar que ordena y facilita la utilización temporal de los medios.

El proyecto, producto de la selección, deviene para el sujeto que lo elabora su *necesidad*, su *motivación* y la *meta* de sus actos.<sup>19</sup> Con el proyecto la dimensión temporal —el futuro— cobra valor. Los proyectos son objetos temporales, *efectos* de la actividad interesada, preferencial, pasada y presente del sujeto, y *causas* de la actividad futura.

L'homme qui perçoit la succession des événements et les résultats de ses actes, non comme l'effet de la chance ou de la fatalité, mais comme produits par son action personnelle, tend à percevoir ce qu'il fait au moment présent en relation causale avec ce qui lui arrivera plus tard. En sens inverse, l'objet-but qu'il se propose sera perçu comme devant être réalisé para lui-même à l'aide de moyens efficaces”.<sup>20</sup>

16. En resumen, según J. Nuttin la personalidad es la realización comportamental entre el yo y el mundo, esto es, entre el sujeto y el objeto.

El sujeto humano supera su base físico-biológica con sus virtualidades cognitivo-volitivas, por las que se comporta específicamente distanciándose (abstrayéndose) de su mundo perceptivo y elaborando un mundo concebido,

<sup>17</sup> NUTTIN, J., *Motivación, emoción y personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1973, pág. 12.

<sup>18</sup> *Idem*, pág. 29.

<sup>19</sup> NUTTIN, J., *Motivation et Perspective d'Avenir*, P. U. L., Louvain, 1980, pág. 7

<sup>20</sup> *Idem*, pág. 29.



no sólo tal cual es al presente sino también como posible y como proyecto futuro.<sup>21</sup>

La motivación acompaña todo el proceso del ser humano en su relación con el mundo. Desde los objetos-fines biológicos que el organismo humano debe adquirir, hasta los objetos-fines y objetos-medios cognitivos, selectivamente elegidos, todos constituyen motivos de diversa índole de la acción humana, pues la *motivación* no es más que la necesidad de relación del sujeto con el mundo. La motivación, en consecuencia, implica no sólo vivir percibiendo el mundo exterior o estar sujeto a una carencia interior; sino en especial, elaborar y realizar un plan de acción, un *proyecto* en el que intervienen el intelecto y la libertad como lo típicamente humano.

“Se admite, pues, que los primeros objetos-fines son tomados, en gran parte, del ambiente percibido; pero veremos que se separan en forma progresiva, con ayuda de nuevas construcciones en el plano cognitivo”.<sup>22</sup>

La persona adulta elabora en sí orientaciones dinámicas relativamente permanentes (planes de acción o proyectos), intereses durables que superan la satisfacción momentánea de una necesidad fisiológica en búsqueda de satisfacción.<sup>23</sup> La motivación humana, al ser *humana*, implica una “elaboración cognitiva”. En concreto, en la concepción de J. Nuttin, la motivación humana se elabora en una línea ascendente de desarrollo, constituida por “los procesos de formación de fines y proyectos”.<sup>24</sup> Aquí el sujeto debe combinar las posibilidades en el plano imaginativo con “las posibilidades reales de su situación”;<sup>25</sup> porque la motivación no sólo produce proyectos sino que trata de realizarlos.

El objeto y objetivo —producto y causa de la actividad motivacional del sujeto— posee una *dimensión temporal* como proyecto a alcanzar y un diverso nivel de interiorización. Cabe recordar que el objeto no es necesariamente ni exterior ni interior al sujeto, sino el término de su acción (práctica, intelectual o volitiva). De hecho, el yo puede ser objeto para sí mismo. El mundo, por su parte, está constituido por:

- a) Las personas que son el *alter ego* que establecen una relación recíproca o interpersonal.
- b) Los objetos tangibles, sean fabricados técnicamente por los hombres o naturales.

<sup>21</sup> “En los casos en que la necesidad exista en el organismo bajo una forma cognoscitivamente poco elaborada, debe considerársela también como una fuerza que tiende a establecer o a mantener una clase determinada de relaciones comportamentales entre el organismo y el medio. La diferencia consiste en que, en este caso, la tensión orgánica no llega a elaborar en el nivel cognoscitivo o intraorgánico un «esquema, o un «proyecto» de las relaciones que pudieron lograr el equilibrio entre el organismo y su medio, es decir, que el organismo no «sabe» lo que desea” (NUTTIN, J., *El psicoanálisis... Op. cit.*, pág. 185).

<sup>22</sup> NUTTIN, J., *Théorie de la motivation humaine... Op. cit.*, pág. 212.

<sup>23</sup> NUTTIN, J., *Comportamento e personalità... Op. cit.*, pág. 372.

<sup>24</sup> NUTTIN, J., *Théorie de la motivation humaine... Op. cit.*, pág. 203.

<sup>25</sup> *Idem*, pág. 216.

c) Los objetos constituidos por entidades ideales (por proyectos o cosas a hacer, por las construcciones como la ciencia, los sistemas y concepciones ideológicas, la filosofía, la religión, las construcciones políticas y sociales, los valores como la verdad, la justicia, la libertad, la autonomía). Estos objetos son "exteriores" al sujeto de un modo muy particular, esto es, en el sentido de que un mundo ideal, o de ideas, tiene su propia lógica y leyes que no se reducen a los gustos del sujeto individual. Un sistema científico aun cuando haya sido interiorizado en la conciencia de un sujeto, conserva siempre sus propias exigencias lógicas o epistemológicas. Quizás por esto mismo, en algunos casos, ejercen tanto atractivo por su objetividad, en la mente del sujeto que se los propone como metas.

"No obstante su carácter ímpalpable y sin tener la consistencia de las cosas tangibles, estos objetos ideales poseen a menudo una gran fuerza motivacional. El hombre llega a menudo a preferirlos a sus intereses personales".<sup>26</sup>

El yo y el mundo constituyen una unidad estructural y dinámica, bipolar. Es en esa relación donde la persona construye su personalidad, motivada tanto por el yo (espiritual, intelectual, biológico) como por el mundo (noumenal, físico, social, cultural). Es ese modo de relacionarse lo que constituye su conducta y produce su personalidad. En especial, la capacidad humana de elaborar proyectos, planes de acción intelectual y libre, en relación con su mundo, matiza específicamente el comportamiento humano que, por lo mismo, supera el reducido esquema de interpretación de la conducta entendida como una acción-reacción E—> R. En la unidad de la relación bipolar yo-mundo, el sujeto hace emerger el proyecto de su vida como el objeto de su *conducta autónoma*, producto de su aprendizaje y expresión de su educación que personifica la motivación.

"La conducta del sujeto se regula, en último análisis, sobre los fines que se da a sí mismo; fines que constituyen y concretan su concepción de sí".<sup>27</sup>

#### IV. — REFLEXIONES FILOSOFICAS PARA UNA TEORIA DEL APRENDIZAJE

17. En no pocas obras se ha criticado a la filosofía por no ser científica, en el sentido empírico del término, y pretender al mismo tiempo iluminar esa realidad empírica. La actitud positivista ha rechazado, en este sentido, las hipótesis metafísicas.

Hoy, sin embargo, vemos a los científicos del psiquismo humano, munidos de precisos tests, volver a reflexionar sobre la totalidad de la persona humana, sobre la experiencia, que aun en su intento de precisión, no deje nada de lo específicamente humano. En esto, tiene un gran mérito J. Nuttin al reconocer que: a) el hombre es naturalmente activo; b) que esa actividad no se reduce a una espontaneidad físico-química, sino que es humana, o sea, intelectual y libre; c) de aquí que el hombre está naturalmente *interesado* (*inter-est*) y *motivado* al estar naturalmente relacionado con su mundo.

<sup>26</sup> NUTTIN, J., *Motivation et Perspectives d'Avenir...* Op. cit., pág. 48.

<sup>27</sup> NUTTIN, J., *Théorie de la motivation humaine...* Op. cit., pág. 236.

De esta experiencia partió también la filosofía críticamente realista de los griegos y de Tomás de Aquino, para remontarse rápidamente hasta las exigencias metafísicas.

18. Tomás de Aquino, ateniéndose a una experiencia total acerca de lo que es el hombre, lo interpretó como persona, esto es, como un sujeto en relación a su mundo pero irreductible a ese mundo en cuanto la persona es y se desarrolla como sujeto incomunicable, esto es, inasumible por otro en la raíz de su ser y de sus decisiones.<sup>28</sup> La persona humana es y se desarrolla siendo en sí (sustancia racional indivisa), desde sí (subsistente e inasumible por otro) relacionada con los objetos de su mundo mediante su capacidad de sentir, de entender y querer; pero permaneciendo siempre dueña de sí.

“Difiere el hombre de las otras creaturas irracionales en esto: que es señor de sus actos (*suorum actuum dominus*)”.<sup>29</sup>

Son, sin embargo, los objetos los que especifican los actos y las potencias del hombre. Una potencia no se entiende sin sus actos propios, los cuales se especifican por sus propios objetos formales; así, por ejemplo, el hombre tiene potencia para entender (inteligencia) en relación intrínseca a lo inteligible. En este sentido debe interpretarse que el hombre es por naturaleza inteligente y “naturalmente desea conocer”. Cada cosa apetece su perfección y conocer perfecciona al hombre.<sup>31</sup> Un deseo inclina al hombre a conocer naturalmente y en consecuencia a saber (*naturaliter homo desiderat scientiam*), aunque los hombres por diversas causas no logran siempre alcanzar en acto este fin. El pasaje de la potencia o posibilidad de saber a su realización exige un esfuerzo personal y, a veces, requiere una ayuda exterior.

El docente, en efecto, no da al que aprende la capacidad o potencia cognoscitiva sino que sólo favorece el desarrollo y ordenación del conocimiento al que cada uno tiende naturalmente. Sin embargo, cada uno sigue siendo el protagonista y el responsable de su aprendizaje y de su saber.

“Aunque todos los hombres desean la ciencia, no todos sin embargo emprenden el estudio de la ciencia, pues son detenidos por otras cosas: o por la voluptuosidad, o por las necesidades de la vida presente, o por pereza evitan el trabajo de aprender (*propter pigritiam vitant laborem addiscendi*)”.<sup>31</sup>

El aprender, pues, exige esfuerzo e implica un trabajo a veces doloroso (*laborem*).

19. El hombre comparte con los animales sus capacidades de conocimiento sensible y su conocimiento se desarrolla empleando los sentidos para distinguir las cosas.<sup>32</sup> Sin embargo, el conocer y aprender del hombre no se reduce al conocimiento y aprendizaje animal. El hombre se halla naturalmente inmerso

<sup>28</sup> S. Th., I, q. 29, a. 1, ad 2.

<sup>29</sup> S. Th., I-II, q. 1, a. 1; I, q. 29, a. 4.

<sup>30</sup> “Unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui... Sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam” (*In I Metaph.*, 1, 2.).

<sup>31</sup> *In I Metaph.*, 1, 5.

<sup>32</sup> “Visus inter omnes magis facit nos cognoscere et plures differentias rerum nobis demonstrat” (*Idem*).

en su mundo y lo experimenta, es decir, puede relacionar y recordar las cosas particulares que recibe mediante los sentidos; pero puede además reflexionar y universalizar esa experiencia para aprovecharla y aplicarla en casos análogos.

“Experiencia es la confrontación de muchas cosas singulares recibidas en la memoria... Pero los hombres, sobre la capacidad de tener experiencias que pertenece a la razón particular, tienen la razón universal”.<sup>33</sup>

20. Indudablemente “el ejercicio de la actividad intelectual necesita de las facultades sensitivas (*ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis*);<sup>34</sup> pero el aprendizaje en cuanto es un acceso a la ciencia consiste en el ejercicio que domina la capacidad de ordenar los conocimientos (sea para llegar a la verdad, sea para actuar en el mundo). Es este orden de los conocimientos —y, en consecuencia, el orden de las acciones— lo que constituye la disciplina o ciencia y el que, al ser un ordenamiento, ordena las fuerzas cognoscitivas del sujeto. El saber implica la jerarquización de los conocimientos y no tanto el conocer muchos datos.<sup>35</sup> El hombre conoce naturalmente los entes, pero no su ordenamiento.

21. La capacidad y actividad de conocer debe ubicarse en la totalidad del hombre y de sus potencias, esto es, en su capacidad para vivir. Lo más típico del hombre es su específica capacidad para conocer, que es, al mismo tiempo, su capacidad para vivir y para ser, pues el ser es el acto de todo acto.

Es propio del ser viviente el poder moverse, esto es, pasar de la potencia al acto y perfeccionarse con el ejercicio del acto. El sujeto que se mueve a sí mismo es imperfecto en acto, pero con potencia para perfeccionarse mediante la acción, adquiriendo el dominio y posesión del objeto propio de sus potencias sensitivas y la posesión inmaterial de los objetos de sus potencias espirituales.<sup>36</sup>

Son los objetos los que especifican los actos y las potencias; los objetos no considerados en su materialidad, sino en su formalidad. Así, por ejemplo, lo que especifica el acto de ver respecto del de oír es el color y no el sonido; pero el color en cuanto es color y no en cuanto es este o aquel ente.<sup>37</sup> En el color hay algo específico que supera cada color individual y que constituye el objeto propio de la potencia de ver. Lo mismo puede decirse de la potencia de conocer.

Los objetos se relacionan con el sujeto según diferentes grados de abstracción, según formas cada vez más universales, producidas por potencias cada vez más espirituales o superiores. Nuestro trato con los objetos puede ser de creciente consideración formal en un creciente grado de abstracción, por lo que elaboramos así diversas ciencias.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> *Idem*, I, I, 15.

<sup>34</sup> *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 1.

<sup>35</sup> *In I Metaph.*, 2, nº 36.

<sup>36</sup> *S. Th.*, I, q. 27, a. 3.

<sup>37</sup> *S. Th.*, I, q. 1, a. 3.

<sup>38</sup> “Superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali... Unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sen-

22. El sujeto humano se halla necesariamente relacionado con los objetos, pero puede distinguirse y distanciarse de ellos, considerándolos según diversas formas. De un modo particularmente específico, el hombre por el intelecto puede *iluminar* las cosas sensibles haciéndolas inteligibles; y puede considerar las cosas inteligidas separadamente abstrayendo las partes de un todo, los accidentes de la sustancia, etc., elaborando así conceptos específicos y genéricos.<sup>39</sup>

El sujeto y el objeto se relacionan. El objeto, sin embargo, en su materialidad es un impedimento que exige un proceso de desmaterialización; y es una facilidad, en su formalidad inteligible, que mueve —como puede mover un fin— al sujeto. La forma del objeto mueve y especifica la potencia receptiva del sujeto: es un *objectum agens ad potentiam*,<sup>40</sup> pero ante la materialidad del objeto el sujeto humano es activo (y no sólo receptivo de las formas) y procede a aprehender desmaterializando, abstrayendo lo individual y sensible. El sujeto humano, pues, se relaciona con los objetos y sin negarlos los desmaterializa para conocerlos en su forma, esto es, los distingue como objetos conocidos y diversos de la mera sensación.

Entre el sujeto y el objeto se da un movimiento interactivo. El sujeto, en cuanto es potencia activa, tiene al objeto como *término y fin* (*objectum ut terminus et finis*) de actividad; pero el sujeto, en cuanto es receptivo, tiene al objeto como al principio y causa que lo mueve (*sicut principium et causa movens*). Aun siendo el objeto algo extrínseco, en la interacción el objeto se hace intrínseco. La relación sujeto-objeto es una unidad bipolar.<sup>41</sup>

En la actualidad, ha predominado la concepción del *objeto a aprender* entendido como una finalidad intencional y exteriormente impuesta por el docente. Al objeto del aprendizaje se lo ha envuelto con las *finalidades extrínsecas* del docente, y se lo ha convertido en *objetivo*, que a veces poco tiene que ver con la estructura racional u ordenamiento del objeto que se aprehende. La aprehensión del objeto ha dejado de ser con frecuencia el objetivo del aprendizaje que posibilita y exige el esfuerzo del alumno, y que al mismo tiempo ordena las energías del alumno, para convertirse en algo exterior que el alumno no percibe como una finalidad que se deriva del objeto mismo.

La concepción de los *objetivos* —loable en cuanto toda acción racional, sea la de aprender como la de enseñar, se orienta hacia un objeto al que refiere la actividad— ha sido ubicada en un *ámbito heteroestructurante*, donde ha predominado la *intención impositiva y conductista* del docente al programar la enseñanza, más bien que la intención del sujeto que aprende en relación con la estructura misma de lo que aprende.

suum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur" (S. Th., I, q. 1, a. 3, ad. 2).

<sup>39</sup> S. Th., II-II, q. 50, a. 3; I, q. 79, a. 4.

<sup>40</sup> S. Th., I, q. 79, a. 4. ad 3.

<sup>41</sup> "Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa novens: color enim in quantum movet visum est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis... Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei" (S. Th., I, q. 77, a. 3 et ad 1).

"La enunciación de un *objetivo* describe las formas en que se ha de cambiar a los estudiantes por medio de su interacción con el proceso y los materiales de la instrucción. Debe expresarse en términos de la conducta deseada en los estudiantes y en términos de las áreas de contenido. Y, lo que es más importante, debe lograr comunicar la intención del docente".<sup>42</sup>

En los casos más drásticos, los estudios sobre los objetivos se han reducido a una investigación experimental de los estímulos y del impacto de respuesta que producen en los sujetos. En consecuencia, se ha implementado un mecanismo de *reforzamientos* primarios y secundarios de las conductas deseadas por el docente, y de *extinción* de las indeseadas, mecanismo igualmente aplicable a los animales en el proceso de adiestramiento y a los alumnos en el proceso de aprendizaje, que más bien debería llamarse de imposición ideológica.<sup>43</sup>

Tomás de Aquino, por su parte, no redujo los objetos —objetivos de la acción— a causas exteriores a los intereses del sujeto; pero tampoco dejó al sujeto en una actividad autista y utópica. El objeto descentra la actividad del sujeto, de modo que éste se desarrolla en la actividad, pero en una actividad discursiva, racional, abierta hacia el mundo de los objetos socialmente compartibles. Sin embargo, el mundo de los objetos no aliena y absorbe impositivamente la actividad del sujeto. Con la ayuda de los objetos, el sujeto se robustece y se da forma hasta alcanzar su propia actividad autónoma, siendo él señor de sus actos libres. En este sentido, el aprendizaje debe ser pensado como un proceso en el que el alumno termina adquiriendo, al mismo tiempo que el saber o la ciencia, el dominio de la propia actividad. El sujeto del aprendizaje pasa gradualmente de una relativa *anomia* (una actividad fuertemente biológica y sin hábitos) a un comportamiento *heterónomamente* conducido (fase pedagógica), para lograr finalmente un juicio y comportamiento *autónomo* (sólo didácticamente auxiliado) que no es ni anárquico ni autárquico.

"Ciertos individuos, que nunca superan la etapa de la *anomia* serán desviados antisociales o psicópatas, que sólo dependen de las sanciones del placer o del dolor. Muchos serán anclados en la *heteronomía*, dependiendo de los controles externos del castigo y de la recompensa. Muchos más seguirán estancados en la reciprocidad del ojo por ojo o en la provechosa fidelidad a la voz de la opinión pública expresada en la alabanza y censura sociales. Unos pocos lograrán la *autonomía* y no dependerán ni de los controles externos ni de la opinión pública...

La *autonomía personal* es el supremo nivel del criterio moral y, en concreto, sólo ella es plenamente adecuada a una sociedad democrática".<sup>44</sup>

23. La *motivación*, entonces, debe considerarse en la unidad bipolar de sujeto-objeto, en donde el sujeto es ya activo, ya receptivo del objeto; y donde el mundo de los objetos es no sólo una dificultad para ser asumido en su materialidad; sino también, al mismo tiempo, una facilidad en la formalidad para especificar la acción del sujeto.<sup>45</sup> Es más, Tomás de Aquino llega a afir-

<sup>42</sup> BLOOM, B. y otros, *Evaluación del aprendizaje*, Troquel, Buenos Aires, 1975, pág. 57.

<sup>43</sup> Cfr. TEEVAN, R.-BIRNEY, R. *Teorías sobre motivación del aprendizaje*, Trillas, México, 1972.

<sup>44</sup> BULL, N., *La educación moral*, Estela, Verbo Divino, 1976, pág. 193.

<sup>45</sup> *In I Sent.*, d. 1, q. 2, 1, ad 2. *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 2.

mar que la raíz de todo acto apetitivo racional se halla en el *amor*. El amor es la fuerza unitiva que relaciona al hombre con su mundo en cuanto es un bien para él.<sup>46</sup> El amor es el bien-objeto que hace que el sujeto se active, se una y desarrolle tendiendo a la consecución del fin que lo afecta, que se le propone o que él mismo se construye.

El objeto es el fin al que tiende la potencia del sujeto. El objeto-fin-último de una acción contiene, sin embargo, otros objetos-medios y para lograr aquél es necesario que el sujeto ordene sus medios, los planifique intencionalmente para llegar al fin.<sup>47</sup>

El sujeto humano se relaciona con su mundo de objetos no de una manera mecánica como de acción y reacción ciega; sino de una manera en que puede reflexionar y preelegir antes de obrar, de acuerdo al fin que se propone lograr. El *plan* no es más que una intencionalidad que el hombre encuentra, o pone con su razón, en sus acciones y objetos. La diversidad de los objetos reales son ordenados por la razón para posibilitar la acción ordenada, la realización de un proyecto.

“Considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid preordinatum in ratione”.<sup>48</sup>

En el proyecto, o plan intencional, el sujeto ordena sus actos hasta el punto que los medios, sin confundirse con el fin, constituyen un solo objeto querido.

“Único e idéntico es para el sujeto el movimiento de la voluntad tendiente al fin y a todo aquello que es para el fin”.<sup>49</sup>

24. “Entender” es propiamente “tender hacia el objeto” por parte del sujeto humano que por sí mismo lo conoce y conoce los medios para lograrlos y ordena su propio movimiento (*ordinat motum alicuius, vel sui alterius, in finem*).<sup>50</sup> Esto es propio de la razón. Los animales sólo impropriadamente “entienden” en cuanto *son llevados* por el instinto a lograr el fin de sus potencialidades.

Las cosas artificialmente creadas por el hombre llevan el sello de su racionalidad, del orden establecido por la razón que elige los medios para el logro del fin.

“En todas aquellas cosas que son movidas por la razón aparece el orden de la razón de quien las mueve, aunque esas cosas mismas no estén dotadas de razón: así la flecha, en efecto, tiende directamente al blanco por el movimiento generado por el arquero, como si la flecha misma tuviese la razón de quien la dirige. Y lo mismo sucede con los movimientos de los relojes y de los artefactos ingeniosos...”.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> S. Th., I, q. 20, a. 1 et ad 3.

<sup>47</sup> “Est enim intentio non solum finis ultimi sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum et ultimum, sicut confectionem medicinae et sanitatem (S. Th., I-II, q. 12, a. 3).

<sup>48</sup> S. Th., I-II, q. 12, a. 3 ad 2.

<sup>49</sup> S. Th., I-II, q. 12, a. 4.

<sup>50</sup> S. Th., I-II, q. 12, a. 5.

<sup>51</sup> S. Th., I-II, q. 13 a. 2.

En este contexto, *aprender* implica aprehender la ordenación o estructura de los objetos del saber, recrear el proceso racional ínsito en ellos. En consecuencia, *enseñar* no es tanto transmitir conocimientos cuanto facilitar y favorecer que el alumno proceda a ejercer el uso de su razón y recrear el proceso racional ínsito en los objetos científicos, artísticos y naturales.

“Según esto, se dice que uno enseña a otro porque expone con signos a otro este decurso de la razón que en sí hace la razón natural; y así la razón natural del discípulo, por medio de estos signos que se le proponen, llega al conocimiento de lo ignorado”.<sup>52</sup>

El alumno, en consecuencia, no aprende por un proceso de asociación o conexión casual luego reforzada (asociacionismo, conexionismo), ni por una intuición global (gestaltismo); sino por un *discurrir racional* (cognitivismo) que abarca las partes y el todo, advirtiendo o descubriendo la ilación inferencial, adecuado a las posibilidades del alumno según su edad.<sup>53</sup> El alumno —sin ser considerado como una máquina de pensar, sino como una persona afectiva, intelectual y libre— aprende racionalmente sólo cuando razona; y para esto las ciencias son un instrumento privilegiado de la didáctica y del docente. La ciencia, en efecto, en cuanto es una forma racional estructurada sistemáticamente, es aquella referencia por la cual se rige el docente al enseñar (*in docendo*).<sup>54</sup>

El *aprendizaje*, concebido como una gran experiencia y un dominio en el discurrir racional científico implica la capacidad de invención o conjeturación inductiva y la responsabilidad crítica que prueba las conjeturas realizadas. Esta concepción rescata, por una parte, toda la legítima exigencia psicológica y creativa que implica un aprendizaje personal; pero, por otra parte, no desconecta al sujeto del mundo objetivo, del pensamiento socialmente estructurado y validado como se expresa de forma particular en la ciencia. El sujeto adquiere su forma mental y personal propia, a partir de la propuesta estructural de los modelos (científicos, morales, estéticos). El acto de enseñar no puede menos de tener presente a la ciencia y al alumno al que le ofrece la ciencia (*ille cui traditur scientia*).<sup>55</sup> El pensamiento de Tomás de Aquino sobre el aprendizaje se opone, pues, tanto a un *psicologismo* creativo sin referencias a pautas objetivas o científicas, como a una imposición dogmática o ideológica del saber, que en nombre de la verdad pretenda suprimir la libertad con la cual progresivamente el alumno la reinventa y la hace propia. El alumno con su discurrir racional —si no es utópico— termina reconstruyendo, según sus posibilidades, la ciencia y la verdad, de modo que entre el alumno y la ciencia mediante la cual conoce el mundo se da no sólo una interacción, sino una *interestructuración* formativa. La ciencia (o saber socializado e intersubjetivamente validado) permite al alumno ordenar su mente; y la mente del alumno, a su vez fortalecida, puede reordenar su mundo. La educación —mediante el aprendizaje sistemáticamente realizado— se convierte indudablemente en un proceso personal y personalizador.

<sup>52</sup> *De Verit.*, q. 11, a. 1.

<sup>53</sup> *S. Th. Suppl.*, q. 43, a. 2.

<sup>54</sup> *S. Th.*, I, q. 117, a. 1. et ad 2. Cfr. DARÓS, W., “Encuadre epistemológico de la didáctica experimental”, en revista *Didáctica Experimental* (1982), nº 1, págs. 31-64.

<sup>55</sup> *De Verit.*, q. 11, a. 4.



El docente no sustituye al alumno, ni le da la capacidad para conocer (*quasi lumen rationis infundens*); sino que el docente coadyuva facilitándole al alumno la posibilidad de que él mismo ordene sus conocimientos (*quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit*).<sup>56</sup>

25. El alumno es el protagonista de su aprendizaje, relacionándose con el mundo objetivo de la realidad, del arte y de la ciencia, convirtiendo por iluminación intelectual el saber sensible en ciencia. El docente es sólo una ayuda exterior, no siempre necesaria. El *aprendizaje*, sin embargo, implica siempre una capacidad, un dominio por el cual el sujeto puede conducir con perspicacia sus fuerzas mentales, para pasar de lo conocido en potencia o virtualmente, a lo conocido en acto o explícitamente, adquiriendo el dominio de la realidad, mediante el dominio de la ciencia o del arte con cierto orden.

“El hombre, en efecto, adquiere ciencia no solamente por un principio intrínseco cuando encuentra (*dum invenit*), sino también por un principio extrínseco cuando añade a lo aprendido (*dum addiscit*). En ambos casos, se pasa de la potencia al acto por algo que está en acto. El hombre, por la luz del intelecto agente, conoce en acto inmediatamente los primeros principios naturalmente conocidos, y, cuando a partir de ellos extrae las conclusiones, y sabe en acto, alcanza el conocimiento actual de ellos que sabía en potencia. Del mismo modo, el que enseña le auxilia (*auxiliatur*) desde afuera para que sepa, es decir, guiándolo por la demostración desde los principios conocidos para el que aprende a las conclusiones primeramente ignoradas. Tal auxilio exterior no sería necesario si el intelecto fuese de tal manera perspicaz que por sí mismo pudiese extraer las conclusiones de los principios”.<sup>57</sup>

El docente posee la ciencia en acto, esto es, la conoce íntegramente en sus principios y en sus conclusiones. El docente conoce la estructura o *forma de saber*, por lo que con perspicacia advierte las relaciones de los principios y las conclusiones.

26. El modo de relacionarse del sujeto humano con el mundo objetivo es sólo en parte compartido con los animales. Los animales poseen una *estimativa* natural por la que relacionan las experiencias que viven; pero no pueden generalizar esa experiencia porque no captan la entidad misma de las cosas con la *razón de lo individual*: no ven a este leño en cuanto es este leño, no ven en este hombre al hombre. No ven en el individuo el ser de la especie.<sup>58</sup>

Tomás de Aquino ha elaborado con estas expresiones una concepción filosófica acerca del aprendizaje a partir de hechos observables y comunes, compartibles con la psicología. El psicólogo advierte experimentalmente que el niño va construyendo su *mundo de significado práctico*, mundo analógicamente compartido con los animales. Pero el psicólogo generalmente no elabora sobre estos datos una hipótesis metafísica coherente, postulando una potencia intelectual espiritual con la que el hombre —al poder generalizar— se separa, en su ser, del ser de los animales. El creciente poder de generalización y

<sup>56</sup> *De Verit.*, q. 11, a. 1 ad 9.

<sup>57</sup> *In II De Anima*, Lect. XI, n° 372.

<sup>58</sup> *Idem*, n° 397-398.

abstracción no es interpretado por todos los psicólogos como expresión de un *ser específico* distinto del animal. No pocos psicólogos se reducen a afirmar que la abstracción y generalización en cuanto poder desmaterializante constituyen sólo una nueva actividad, sin postular una nueva forma sustancial de ser. Según Tomás de Aquino, por su parte, una forma de *obrar* específicamente distinta supone —en última instancia, en la instancia metafísica— una forma de *ser* también específicamente distinta, pues el obrar se sigue del ser. El hombre —a juzgar por su poder intelectual— es un ser radicalmente espiritual. En la raíz de toda actividad apetitiva humana se halla el amor, entendido como una fuerza unitiva que desarrolla al sujeto en la donación de sí y en la posesión espiritual del objeto al cual tiende como a su fin. ¡Cuán lejos estamos de comenzar a estudiar al hombre a partir de los reflejos salivales de los animales!

27. Un mérito no leve de J. Nuttin ha consistido, por una parte, en no negar —ni siquiera como psicólogo— el carácter complejo de la actividad intelectual humana y de su incidencia en la conducta, lo que mejor se aviene con una teoría que admita un núcleo espiritual en la naturaleza del hombre; y, por otra parte, en indicar el reduccionismo metodológico (con consecuencias metafísicas) de los psicólogos conductistas.

Comprobamos así, una vez más, la necesidad de la teoría que ilumina la práctica y la necesidad de la práctica que invita a revisar la teoría; la necesidad de lo singular entendido a la luz de lo universal y lo universal comprendido en lo particular; la necesidad de los planteos psicológicos y el estudio de las consecuencias filosóficas que al universalizar las afirmaciones hace ver las incoherencias a veces ocultas en la práctica o en planteos más sectorializados.

W. R. DARÓS

Rosario  
CONICET

## NOTAS Y COMENTARIOS

### EL METODO EMPIRICO-REFLEXIVO

Para exponer el método empírico-reflexivo, o también llamado de la reflexión no nos podemos ajustar al análisis de sólo algunos textos determinados como ocurre con la exposición del método cartesiano a través de las *Regulae*, el *Discurso del Método* y las *Meditaciones Metafísicas*, ni como en el caso del método trascendental en Kant, del que se logra una idea acabada luego de una lectura atenta de la *Crítica de la Razón Pura*. Aquí no es así, Pues exponer el método empírico-reflexivo supone una visión panorámica, comprehensiva y previa de las gnoseologías-metafísicas de Aristóteles y Sto. Tomás de Aquino. Gnoseologías, y lo afirmamos desde ahora a fin de evitar equívocos, que de ningún modo se parecen a las meditaciones cartesianas y kantianas sobre el conocimiento, debido a que tanto uno como otro hacen de esta disciplina filosófica una ciencia autónoma. Mientras que el pensar de Tomás y Aristóteles en este ítem se constiituye como consecuencia de sus reflexiones metafísicas. Es decir, la gnoseología se funda y tiene sentido en la medida en que está unida a una metafísica.

Para que este pequeño trabajo adquiera la coherencia de un todo estructurado, vamos a exponer previamente el método empírico-reflexivo, cuál es su origen (la sensibilidad, la empiria) y cuál su fundamento (el entendimiento, la reflexión).

#### 1. — *La sensibilidad*

La sensibilidad considerada en sí misma es una potencia indeterminada que sólo entrará en ejercicio ante un estímulo exterior; y a partir de esto se elevará el hombre hasta las alturas del conocimiento intelectual.

Así, en el fenómeno del conocimiento el objeto posee una realidad en sí que puede ser conocida por el entendimiento. Este conocimiento que acaba en el juicio comienza a partir del dato sensible material que afecta nuestros sentidos.

Ahora bien, para completar cabría aclarar aunque más no fuera en forma somera, por qué y cómo se produce el conocimiento sensitivo. Y así siguiendo a Aristóteles podemos decir que la causa del conocimiento es que "el acto del objeto sensible y del sentido constituyen —en la sensación— uno solo" (cfr. *De Anima*, 426 a 15). O sea, el conocimiento sensitivo se constituye porque la sensibilidad deviene sensación, pasa a acto y eso por la afectación que provocan los objetos sensibles a los sentidos.

El cómo se produce, nos los aclara cuando dice "cada órgano sensorial recibe la cualidad sensible sin la materia" (cfr. *De Anima*, 425 b 25). Es decir, recibe la forma sin la materia. Esa forma que afecta a los sentidos va a constituir la

*imagen*, que va a ser la representación singular que el sujeto posee del objeto y sobre la que va a operar el entendimiento como agente abstrayendo la especie inteligible, especie que va a ser lo que capte el entendimiento como posible en su primera operación que no es otra que la de simple aprehensión. Ahora bien, esta forma fue abstraída desde la materia tanto en los objetos físicos como matemáticos, salvo que en los físicos *depende* de la materia para ser inteligida, mientras que en los entes matemáticos puede ser concebida *sin la materia*. Esto es lo que nos enseña la teoría de la abstracción, ya enunciada por Aristóteles al comienzo de su texto *Sobre el Alma*.

## 2. — *El entendimiento*

El concepto de entendimiento (*intellectus*) lo podemos explicitar exponiendo las tres notas características fundamentales que el mismo encierra, a saber: a) como facultad de entender, b) como hábito de los principios y c) como facultad de juzgar.

El entendimiento como facultad de entender, se dirige a la esencia de los entes y la aprehende en forma inmediata. Es decir, nuestro entendimiento humano concibe en forma inmediata el ente en su aspecto inteligible, o sea, en su esencia. De ahí que Tomás siguiendo a Avicena afirma que "aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en el cual vienen a resolverse todas las concepciones, es el ente (*ens*) (*De Veritate*, I, 1). O sea, el ente por ser tal es un concepto que está implicado en todo concepto y no se puede formar concepto alguno sin él. Más todo ente por ser tal es aprehendido porque involucra una esencia que es la que lo define y a través de la cual se hace inteligible, es decir, manifiesto al entendimiento, o sea, conceptualizable.

El entendimiento pues, en tanto facultad de conocer desarrolla su primera operación que es la de simple aprehensión. Operación que se lleva a cabo por la abstracción de la forma que informa a la materia, que le hace frente. El entendimiento conoce algo que se le enfrenta, pero conocer es poseer la forma del ente al que se enfrenta, el poseer el ente desmaterializado, o lo que es lo mismo, poseer inmaterialmente una forma ajena (*Cfr. S. Th.*, I, 75, 2, resp.).

El entendimiento como hábito de los principios posee en forma inconsciente estos primeros principios del ser y del pensar. Todo hombre por el hecho de ser hombre lleva en la naturaleza, de su entendimiento *implícitamente* los primeros principios. Los mismos son conocidos en forma intuitiva, es decir directamente, sin mediación, con intuición intelectual (cosa que para Kant no existe, puesto que la intuición es sólo sensible) así nos lo enseña Aristóteles cuando dice: "la intuición es el hábito de los primeros principios..., o sea, de los elementos de los cuales no se puede dar razón" y párrafos más adelante continúa diciendo "la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros de la demostración" (*cfr. Etica Nicomaquea*, Lib. VI, cap. 6 y 11).

Lo que caracteriza a estos hábitos respecto de los otros es que aquéllos son posteriores a sus actos, es decir, los hábitos prácticos dependen de repeticiones de actos y por ser tales siguen a sus actos. Mientras que los hábitos de los principios son anteriores a cualquier acto de conocimiento intelectual.

Los dos tipos de hábitos se caracterizan por su inconsciencia, pero unos son adquiridos y otros preexistentes (*cfr. ARISTÓTELES, Segundos Analíticos*, 71 a 1),

unos están condicionados por sus actos y otros —hábitos de los principios— condicionan los actos del entendimiento (los actos verdaderos) a ellos. Y como el acto propio del entendimiento es juzgar, un entendimiento hablará con verdad, en la medida en que se ordene y obre según los primeros principios del ser y del pensar. Estos no son otros más que el principio de no-contradicción, el de identidad, que viene a ser su inversión, el del tercero excluido, etc.

El entendimiento como facultad de juzgar, nos dice algo de algo o de alguien. Este es el sentido más propio de intellectus. El juicio es el lugar donde se halla formalmente la verdad. Pues en él ésta se halla *como conocida*, mientras que en la simple aprehensión la misma está solamente *tenida*.

La verdad desde la perspectiva del entendimiento, se expresa como adecuación del entendimiento y la cosa, que es en lo que consiste la razón de verdadero. Mientras que la verdad como entidad del ente, o como manifestación del ser, expresa respectivamente la razón que precede y la consecuencia de la razón de verdadero.

De esta segunda operación del entendimiento vista en su relación con el ente, de modo análogo como lo hemos hecho con la simple aprehensión, decimos que no se dirige ya a la esencia del ente mismo sino al acto de la esencia, al actus essendi. Acto por el cual la esencia *se actualiza*, llegando a la existencia en este o aquel ente determinado, pero superando la mera existencia, pues además *se perfecciona*.

De modo que el juicio es el estilete más penetrante que posee el hombre para herir la realidad y decir de ella lo que es. Por el juicio el hombre muestra la realidad tal como es, separando lo separado y uniendo lo unido.

Vemos entonces que el entendimiento como hábito *intuye*, como simple aprehensión *abstrae* despojando al ente de la materia para aprehenderlo en su inmaterialidad. Ahora bien, la inmaterialidad es condición necesaria pero no suficiente para la inteligibilidad, la cual requiere además que la forma abstraída, exista en el entendimiento con una *existencia intencional*. Lo cual nos lo da a conocer el juicio, lugar donde se funda la reflexión, que en su punto más preciado nos revela *el entendimiento como intencional*.

### 3. — *El método*

Luego de esta pequeña exposición introductoria corresponde ahora analizar cuáles son los pasos que se deben seguir para poder establecer con verdad, la validez de las proposiciones de todo conocimiento.

El método lo denominamos empírico-reflexivo, con lo que mentamos por un lado *el origen* sensible, y por otro —al decir reflexivo— nos referimos *al fundamento* de todo conocimiento. Mentando el guión el correlato necesario que se da entre ambos.

El punto de partida es el hecho indubitable de nuestro conocimiento. Nosotros en tanto hombres que somos, conocemos. Ese es el hecho cierto. Es el factum de todo conocimiento. Esta realidad del conocimiento humano está avalada por la conciencia, que no es más que la experiencia que el sujeto posee de sí mismo,

la cual dice que conoce. Con lo que vemos que esta reflexión posee dos características fundamentales; es personal y crítica. Personal porque el conocimiento que estudiamos es el nuestro, examinamos nuestro propio conocimiento. Y es crítica porque ella quiere valorarlo y conocer su relación con la realidad misma, quiere saber si es verdadero.

La reflexión, denominada por Sto. Tomás de Aquino *reditio* o *reflexio*, supone un proceso de salida (*exitus*) y de entrada (*reditus*). Así, lo que primero capta el entendimiento es lo real, que en tanto que tal es extrínseco a él (*exitus*), en un segundo momento (*reditus*) es conocido el acto por el cual conoce el objeto, esto es lo que lo lleva al conocimiento de sí mismo. Propiamente hablando en el retorno del entendimiento sobre su acto propio está expresada la reflexión.

Este acto propio es el de afirmar o negar, es decir, el de juzgar. Pero vayamos por partes y no nos adelantemos. Dijimos que la tesis más cara a todo realismo es afirmar la captación directa de una realidad efectiva exterior al sujeto por parte de la sensibilidad. Ahora bien, nos cabe preguntar, ¿existe una conciencia refleja sensible? La respuesta del Angélico va a ser negativa: "Ningún sentido se conoce a sí mismo, ni conoce su operación, pues la vista no se ve a sí misma, ni ve que ve" (*Suma contra Gentiles*, II, 66). Y esto debido fundamentalmente a la materialidad del sentido. (Cfr. *De Veritate*, I, 9).

No obstante debemos aclarar que los sentidos del hombre tienen cierta conciencia de su sentir "La vista, nos dice Tomás, primero se dirige al color, pero al acto de su visión no se dirige sino a través de una cierta reflexión, entonces viendo el color ve que ve. Esta reflexión incompleta —*reditio* incompleta— está en el sentido" (*De Anima* III, 2, Nº 584-591). La cual se debe a una función propia del sentido común, al que corresponde percibir que percibimos (cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 425 b 10-25 o STO. TOMÁS, *S. Th.*, I, 78, 4, ad2). Es pues función del sentido común percibir las sensaciones de los sentidos exteriores a través de una reflexión que si bien le permite percibir la percepción, le prohíbe conocer la naturaleza de su acto, como asimismo la proporción de los sentidos a las cosas y por ende la verdad de ellos. Esta reflexión es entonces una reflexión incompleta. Llegados a este punto arribamos al meollo del método empírico-reflexivo, es decir, a la reflexión completa.

Ordenando conceptos decimos que la reflexión puede ser completa e incompleta. La incompleta es propia del conocimiento sensible, mientras que la completa es característica del entendimiento. Esta última a su vez puede ser considerada: a) en relación con el conocimiento sensible, b) en relación con el entendimiento mismo.

a) Considerada la reflexión con relación a las fuentes sensibles del conocimiento el aporte del Angélico es mucho más preciso que el de Aristóteles. Este simplemente nos dice "La facultad noética piensa las formas en las imágenes" (*De Anima*, 431 b 2), mientras que el primero le dedica artículos enteros. (Cfr. *S. Th.*, I, 86, 1 y especialmente *De Veritate*, II, 6).

Esta reflexión del entendimiento sobre el conocimiento sensible se denomina técnicamente "*conversio ad phantasma*", es decir, el entendimiento puede

por medio del retorno hacia la imagen o fantasma llegar a conocer el singular sensible. Y así nos lo hace saber cuando dice "Nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal. Sin embargo indirectamente y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, ... pues no puede entender en acto (eso sería propio del entendimiento divino) a menos de (convertiendo se ad phantasmata) volverse hacia las imágenes en las que entiede las especies inteligibles (Tomás, *S. Th.*, I, 86, I). Si cupiera alguna duda en otro texto es aún más claro. "El entendimiento nuestro conoce por semejanza y es a través de la semejanza que alcanza al fantasma, reflexiona en el fantasma mismo, del cual abstrae la forma que es semejante a lo particular y logra así cierto conocimiento acerca de lo singular" (*De Veritate*, II, 6). Vemos pues cómo el entendimiento conoce lo singular indirectamente por reflexión sobre las imágenes de la fantasía, a partir de las cuales abstrae las formas inteligibles. Con lo cual se establece una continuidad entre entendimiento e imaginación. Entre lo sensible y lo inteligible. Esta vinculación, y esto es originario de Tomás, se realiza asimismo a través de la vía cogitativa. Esto sólo lo mencionamos de paso, pues no hace al tema en cuestión.

b) Considerada la reflexión con relación al entendimiento mismo, debemos decir que éste se conoce a sí mismo no por esencia sino por su acto, en la medida que reflexiona sobre su acto. Ahora bien, su acto propio es *juzgar*, ese juzgar, supone un reconocer su naturaleza como proporcionada a la cosa conocida, cosa que es primariamente siempre extrínseca a él, pues como dice Tomás "el primer objeto del entendimiento es algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material" (*S. Th.*, I, 87, 3) de lo que se desprende que la reflexión, que por lo demás se halla implícita en todo juicio, nos revela la característica fundamental del entendimiento que es su *intencionalidad*.

El juicio nos dice algo de algo, y como el juicio es el acto propio del entendimiento, y éste se nos revela a través de su acto, vemos pues, cómo el entendimiento siempre es entendimiento de algo. Es decir, "el entendimiento va directamente, *intencionalmente*, hacia el objeto tal como es en sí mismo, y no tal como es en nosotros, es decir, hacia lo extrínseco en cuanto tal" (GILSON, E., *El Realismo Metódico*, Ed. Rialp, Madrid, 1963, p. 126).

Luego de esto cabe preguntarse, ¿es suficiente la reflexión implícita del juicio natural para garantizar la validez de una gnoseología, o es necesaria una reflexión explícita sobre el mismo?

El entendimiento en el juicio conoce su capacidad de aprehender la realidad exterior. Nosotros en este momento estamos reflexionando sobre el juicio; de modo que reflexionamos sobre la reflexión implícita para explicitarla. Consideramos necesaria una explicitación de lo implícito para establecer la gnoseología como disciplina filosófica. Resumiendo pues, podemos decir: La reflexión puede ser incompleta (sensibilidad) o completa (entendimiento), esta última puede ser considerada con relación a la sensibilidad (conversio ad phantasma) o con relación al entendimiento mismo (juicio). Este puede ser, implícito o explícito. En tanto que implícito denota directamente el carácter de *intencional* que posee el entendimiento. Explicitado —por el filósofo— nos dice que la *reflexión* es la naturaleza crítica del entendimiento, y por medio de la cual se conoce y conoce lo que son los entes en sí mismos. Intencionalidad y reflexión son pues las dos notas propias del entendimiento humano.

#### 4. — *Conclusión*

El método cartesiano recurre a la duda hiperbólica, para encerrarse en una conciencia empírica, que debe apelar a la bondad divina para poder conocer sólo el mundo material como extenso.

El método trascendental utiliza el recurso de las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento, se remonta hasta el "sujeto trascendental" para decir que sólo puede conocer *algo* (el fenómeno).

El método fenomenológico husserliano, pone entre paréntesis la existencia, dejándola de lado, para llegar a un ego puro, que si bien es intencional, sólo capta *esencias*.

Mientras que el método empírico-reflexivo descubre que el entendimiento es intencional, que tiene siempre como correlato algo, y que al juzgar explicita su propia naturaleza, pues reflexiona y entiende que posee el poder de conocer la realidad en sí misma.

ALBERTO EDUARDO BUELA



## BIBLIOGRAFIA

FEDERICO MIHURA SEEBER, *Usura y capitalismo. La doctrina sobre la usura en el desarrollo del capitalismo medieval*, Ed. INCIP-UCA, Buenos Aires, 1984, 96 pp.

Se trata, en este caso, de la primera publicación de la Colección de "Documentos de Trabajo" del Instituto de Investigaciones en Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina. El trabajo consta de cuatro capítulos vinculados entre sí en torno de un eje: el análisis del problema de los fundamentos de la doctrina antiusuraria medieval y su influencia con el naciente capitalismo.

1. El primero de ellos (*Introducción. Planteo de la cuestión y exposición de nuestra tesis metodológica*), comienza sentando que "debe empezar por reconocerse el hecho de que el capitalismo, como fenómeno genéricamente identificable al menos, convivió durante un larguísimo período de tiempo con la vigencia de las leyes que reprimían la usura (tanto tiempo por lo menos, como el que media entre el levantamiento de dichas normas y nosotros)" (p. 10). Y además que "este nuevo hecho del desarrollo económico general —el capitalismo— introdujo una perturbación en el cuadro doctrinal, moral, jurídico y teológico del Medievo, pero no lo desalojó. Al contrario, la doctrina ético-económica del cristianismo se adaptó a él" (p. 11).

Ahora bien, el autor luego de reconocer que el factor "capitalista" resultó el más difícil de "asimilamiento" por la moral cristiana medieval, entiende que debe ser analizado, a partir de las complejas sutilezas y tonalidades que proporcionaron los escolásticos en su interpretación de la realidad económico-social-espiritual y teológica. Denuncia, en tal sentido, el exagerado y erróneo análisis que puede resultar del "reduccionismo económico marxista" (que lo pretende explicar a partir de "la acción causal de la superestructura ideológica de los fenómenos económicos). Pero también se aparta de la simplificación interpretativa entrevista en el espectro contrario al marxismo, como pueden serlo los razonamientos de Weber (*La Ética protestante y la Espiritu del Capitalismo*) y de Sombart (*El Burgués*).

2. El capítulo II (*Caracterización del "Capitalismo" y del "Capitalismo medieval"*) permite al autor dedicarse, con toda prolijidad, a sintetizar las características propias que presentó el fenómeno "capitalista" en la Edad Media y a diferenciarlo del "capitalismo" posterior. "El mismo término *capital*, aplicado al ahorro productivo, aparece usado dentro de los límites cronológicos de la Edad Media por San Antonino de Florencia"... "Y es así en efecto: la información histórica nos revela la existencia, ya desde la Alta Edad Media, de las prácticas crediticias en el ámbito de la producción agraria y del papel jugado por los únicos "capitalistas" de la época: los monasterios" (p. 22).

Como características diferenciativas entre el "capitalismo temprano medieval" y el posterior, netamente moderno, el autor señala los siguientes: (a) *la destinación al "hombre del crecimiento económico"*. Ello en el sentido que la vida económica tenía un sentido más "humano". No se pretende negar, ni mucho menos, el sentido "teocéntrico" de la vida medieval, sino que "si bien el hombre no es —para la concepción medieval— "medida de todas las cosas", sí puede

admitirse que lo es en cuanto al destino de las riquezas, y así lo que caracteriza a tal espíritu en ese plano es la recta subordinación natural de la riqueza", sin negar, pero también sin confundir el carácter con el fin sobrenatural que vive el hombre medieval (p. 29). En cambio, el capitalismo posterior asiste a una verdadera deshumanización de la economía. Para decirlo con las palabras de Sombart, que utiliza el autor, el hombre "ha dejado de ser el centro de interés, y su lugar ha sido ocupado por abstracciones: la ganancia y los negocios" (p. 29, nº 2); y (b) *los límites señalados al crecimiento económico*. A diferencia del indefinido progreso ilimitado de la economía capitalista posterior, el "capitalismo medieval" fue "limitado", resultando ello no de un criterio "medido de antemano cuantitativamente sino de una *moderación*, expresión de la prudencia". Ilustrativo de ello, sería la cita que hace de Sombart: "Dice Defoe: Quien tiene ahorradas 20.000 libras debe ir pensando ya en abandonar los negocios. Con ese dinero puede adquirir una bonita finca y entrar con ello a formar parte de la *gentry*", de tal modo que le resulta fácil el consejo "que no se lance a negocios de especulación... al fin y al cabo se ha retirado para disfrutar de lo cosechado... Lo único que tiene que hacer es estarse quieto y tranquilo..." (p. 31).

Además, el autor agrega estas otras dos propiedades fundamentales del "capitalismo medieval": (1) la subordinación de la estructura capitalista a la vigencia de normas éticas, a diferencia de la "autonomía" de la época moderna y actual (pp. 33-36) y (2) la "magnitud relativa del factor *capital* respecto de las restantes estructuras sociales", a diferencia de los objetivos crematísticos de la sociedad fáustico-tecnológica, en la cual "sólo los criterios de mayor ganancia rigen a las actividades industriales y a la misma investigación científica"... "El verdadero motor del desarrollo actual es la economía" (pp. 36-38).

3. Ya en el capítulo 3 (*Las causas morales. La doctrina antiusuraria*). El autor entra de lleno al análisis del tema principal de su trabajo, cual es el tópico del "préstamo con interés" y la relación con el "capitalismo medieval".

Como es sabido, la regla general está establecida en *Summa Theol.* 2-2, q. 78, a.2, que sienta la injusticia del acto de exigir dinero por el uso de un bien consumible cedido en préstamo. El fundamento genérico repetiría el argumento aristotélico (*Política*, I, 10, 1258 b 5) de que el dinero no puede producir dinero: "Esta perspectiva del problema reduce las razones de la condena de la usura al principio de la *improductividad esencial de la moneda*. La usura sería una violación de la equivalencia en los cambios en la medida en que implicaría el *cobro por un beneficio inexistente*: "exigit pretium ejus quod non est; et ita est iniusta exactio" (id., ad 6um.).

Con todo, "esta perspectiva, que centra los argumentos contra la usura en el motivo de la improductividad esencial de la moneda es, sin embargo, parcial" (p. 53). "Ocurre, en efecto, que aunque para Santo Tomás el uso principal de la moneda es éste de «consumirlo en los cambios», *el mismo Aquinate reconoce la existencia de «usos secundarios del dinero»*" (p. 53). Así, hay "usos que, como el de la «ostentación» (cit., en dicho arg. ad 6um.) se limitan a la perspectiva del «mero uso»; pero usos también que, como lo revela otro texto del Aquinate (arg. ad 5 um.), no se agotan en el mero uso, sino que «producen su fruto» (p. 55).

Ello significa que "la condena de la usura parece apuntar al usurero convencional, que se aprovecha de una situación de indigencia; es decir, cuando la razón del préstamo es, de un lado, la necesidad y, de otro (debería ser), la misericordia" (p. 57). Dicho de otro modo, se envilece el contrato de mutuo

cuando "pretende el usurero una retribución onerosa o económica «ex ipso mutuo»: por el hecho mismo del mutuo" (p. 56). A su vez, lo típico del mutuo es trasladar la propiedad o dominio del dinero del mutuante al mutuario, pero si se determina el negocio sin la transmisión del dominio, estaríamos en el caso de una "inversión", y entonces Santo Tomás admite que "el propietario del capital «puede lícitamente recibir una parte de la ganancia, que resulta de él (del dinero) como *fruto de lo suyo*» (Id., q. 78, a.2, ad 5 um.)".

El caso indudable sería el de una "sociedad", que conllevaría la participación en las ganancias, pero también en las pérdidas. "Lo que es fundamental, pues, para *identificar* los casos legítimos de beneficio para el dinero prestado, es la estipulación según la cual el prestamista corre con los riesgos de la empresa" (pp. 55-56). Pero entre ambos casos —es decir, el "mutuo" puro y la "sociedad"— queda una franja de negocios "bajo forma de mutuo" que no serían para el "consumo", sino para un "fin productivo" (p. 57).

Según el autor, "ésta es, sin duda, la prueba de fuego de la doctrina anti-usuraria para su aplicación a una estructura económica capitalista" (p. 57). Desde el punto de vista argumental, la doctrina apareció siempre uniforme. Y así, "si con el mutuo, aún productivo, hay transferencia de dominio, y el mutuario se obliga a la restitución íntegra del préstamo, entonces todo cobro superior al capital se convierte, nuevamente, en sustracción de lo ajeno". En el préstamo de consumo no hay duda de ello: no ha habido aumento de utilidades, y la usura debe salir de alguna parte: sale del bolsillo del mutuario. En el préstamo de producción, por su parte, dado el carácter de mutuo y la transferencia de dominio, lo que el prestamista recibe es el beneficio del *trabajo* realizado por el mutuario con lo que es *su* dinero —del mutuario—. El "argumento del usurero" para torcer la argumentación es desmontado prontamente acudiendo a San Antonino de Florencia (pp. 59-60).

Pero es aquí donde el autor expone novedosamente su pensamiento (punto 3 de este cap.: "Influjo de la moral sobrenatural sobre la doctrina antiusuraria"). Santo Tomás distingue entre lo que es "una obligación de precepto" y una "amonición de consejo". Ello se ve claro en la "respuesta ad 2um": Si consideramos lo debido "ex ipso mutuo" como *deber de justicia*, el mutuario "sólo está obligado a restituir lo que recibió en préstamo, y sería contrario a la justicia obligarse a devolver más". Pero está el otro aspecto: "puede uno estar obligado a recompensar el beneficio *por deber de amistad*, y entonces se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que a la magnitud de lo dado. Esta especie de deuda no puede ser objeto de una obligación civil, que impone cierta necesidad, lo cual hace que la recompensa no resulte espontánea". Como lo acota el autor: "No hay, pues, razón jurídica que justifique la retribución venal. Queda, no obstante la razón de amistad" (p. 70).

Con toda perspicacia, señala el autor que lo dicho "puede conducir a una interpretación malintencionada, como ofreciendo una escapatoria casuística a las leyes antiusurarias (y sin negar que en ese sentido haya sido utilizada: prometiéndole el deudor como "don gratuito" el pago de los intereses de la deuda), *no es sino la expresión de una incorporación del orden económico-venal y lucrativo a un ámbito de relaciones humano-sociales metaeconómicas*" (pp. 70-71). Y luego: "Esta nuestra interpretación genérica sobre la influencia de la moral sobrenatural sobre la natural —que no es sólo nuestra (cita aquí las "paradojas del cristianismo" de Chesterton)— debe verse ahora completada en su aplicación a la perspectiva específica del préstamo y de las estructuras económicas a él ligadas. ¿Cómo pudo influir el consejo de "dar en préstamo sin esperar por

ello nada" sobre las conductas del crédito económico y productivo? Volvemos a nuestra tesis ya anticipada: el consejo «date mutuū...» no fue, como suele pensarse modernamente, un «freno», sin más, a las prácticas capitalistas, sino un verdadero *aliciente* de las mismas. Lo que ya Aristóteles desde una perspectiva natural intuyera, que para *alentar la reciprocidad* —es decir, la justa equivalencia de los cambios— era necesario alentar la *gratuidad*, se verificó en la Edad Media apelando a un ideal de gratuidad absoluta en que se renunciara, aun, al legítimo derecho del prestamista a esperar una reciprocidad de benevolencia" (pp. 72-73).

Y el autor trabaja, a partir de este dato y para verificar su factibilidad, el ejemplo analógico de lo ocurrido en el pacto "feudo-vasallático" (pp. 73-76), llegando a la conclusión que "creemos muy verosímil *que ciertos contratos de préstamo medieval deban ser interpretados por analogía con el contrato feudo-vasallático*; implicando, por ende, *una ruptura de la estricta relación de «contra-passum» y la vigencia de una relación de reciproca gratuidad o donación*" (p. 75). "De este modo el «dar en préstamo sin esperar nada por ello» habría encontrado su aplicación, aun en el ámbito netamente económico, presidiendo la contratación de préstamos de apoyo a la producción" (p. 76).

4. Finalmente, en el capítulo IV (*Conclusión. Nuestra interpretación de la influencia de la doctrina escolástica sobre el desarrollo del capitalismo*) se dedica el autor no sólo a reseñar sus conclusiones de acuerdo con lo ya expuesto, sino a plantear su ubicación frente a otras interpretaciones. "Debemos alertar, sin embargo, que en esta atribución de un valor metodológico decisivo al problema de la usura en la doctrina económica medieval, estamos sensiblemente solos. Los autores de mayor aliento doctrinario, como Weber y Sombart, adoptan una actitud *genérica* respecto del problema representado por la influencia de la doctrina sobre los hechos. De ello resulta una interpretación poco matizada en cuanto a la significación de la condena de la usura" (p. 77).

Realiza, consecuentemente, un análisis respecto de las posiciones de los dos autores citados, dando una puntada final entre la situación medieval del "temprano capitalismo", en el cual su nexa con los principios morales evangélicos dan la tónica, con el "nuevo capitalismo", influenciado ciertamente por la heterodoxia, sobre todo calvinista: "A nuestro modo de ver, el capitalismo le «debe» al calvinismo, más que su «espíritu» misional general, el haber desligado a la conciencia cristiana de los escrúpulos creados por la moral tradicional sobre los negocios de crédito" (p. 88).

El trabajo del joven investigador, que se desempeña como Profesor en la Escuela de Ciencias Políticas de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, resulta, en suma, un aporte vigoroso para el estudio de este tema de la usura en el Medioevo. Cabe fundamentalmente destacar la importancia de la metodología empleada, tratando de recrear la situación planteada no sólo desde los aspectos económicos y jurídicos, sino también morales y teológicos o, dicho de otro modo, desde la perspectiva de una "integración de los saberes", que hace a lo más entrañable de la tarea de la "uni-versitas".

Al final, muestra de su humildad y autenticidad, figura un "apéndice bibliográfico", que tiene la particularidad de anotar, junto a cada obra de las nutridas fuentes a que acudiera, la señalización del grado de intensidad con que las ha consultado.

FULVIO RAMOS, *La Iglesia y la Democracia*, Colección Ensayos doctrinarios, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1984, 200 pp.

A la luz del Magisterio, principalmente del Concilio Vaticano II y de los últimos Pontífices, y amplia y oportunamente citados a través de toda la obra, Ramos ha abordado y logrado exponer con precisión de conceptos y claridad de expresión los temas más arduos de la vida política, de la autoridad y sobre todo de *la democracia en relación con la Iglesia*.

El libro está orgánicamente estructurado. Comienza por asentar que la Sociedad política es necesaria y natural al hombre y, por eso, de origen divino, lo mismo que la autoridad indispensable para asegurar la unidad de los miembros de la sociedad para contribuir al bien común, fin de la misma.

Subraya el autor el origen divino de la autoridad, lo cual no significa el derecho divino de la misma para ninguna determinada persona ni para una determinada forma de gobierno. De diversas maneras el pueblo elige a los que han de ejercer la autoridad. A este respecto Ramos expone las dos opiniones libremente aceptables: la del P. Suárez, que hace al pueblo depositario de la autoridad que viene de Dios y que ha de entregarla al gobernante, cualquiera sea la forma de gobierno; y la de otros autores, como Billot y, entre nosotros Meinvielle, que sostienen que el pueblo sólo designa la persona del gobernante, a quien Dios otorga directamente la autoridad. Sin dirimir la cuestión, el autor se inclina por la segunda posición.

Respecto de las formas de gobierno, con Santo Tomás y el Magisterio, el autor enumera las de la monarquía, aristocracia y democracia y otras formas mixtas; cada una con sus ventajas y desventajas y peligros: así, la unidad se salva mejor en la monarquía, con el peligro de la dictadura; la virtud y la capacidad se dan mejor en la aristocracia o gobierno de los más virtuosos, con el peligro de caer en grupos oligárquicos, que miran su bien particular; y la participación del pueblo se salva mejor en la democracia, con el peligro de su disolución en la demagogia.

La mayor parte y la mejor lograda del libro versa sobre el problema de la *"Doctrina de la Iglesia sobre legitimidad de la democracia"*. Asentada su licitud, el autor señala los vicios de la democracia liberal moderna, fundada en la soberanía popular —la autoridad no dimana de Dios sino únicamente del pueblo—, en el individualismo, que niega o descuida el bien común, en el sufragio universal —que fundamenta la autoridad en la cantidad de votos— y en los partidos políticos, que en lugar del bien de la comunidad buscan muchas veces el bien individual de sus adeptos. Esta democracia liberal, individualista, sostiene ser la libertad el fin último de la sociedad, negando la intervención del Estado para asegurar el bien común. Corre el riesgo de caer en una *demagogia totalitaria*, ya por su descomposición, ya por reacción hacia el comunismo.

Frente a esta democracia liberal e individualista, a través de su Magisterio, principalmente de Pío XII, la Iglesia reconoce la verdadera democracia, que respeta *"el ser y los fines de la sociedad"* y de la autoridad que viene de Dios, ordenada al logro del fin de la misma, que es el bien común, mediante una verdadera participación ordenada del *pueblo*; es decir, de las personas empujadas conscientemente y libremente en consolidar el bienestar material y espiritual de la comunidad política, en oposición a la *masa*, gobernada y dirigida por motivos emotivos y egoístas, y en la que sólo cuenta el número.

En esta sociedad organizada de acuerdo a su fin, el bien común y consiguiente naturaleza, en una auténtica democracia, el pueblo tiene diversas formas de participación, más que por el sufragio individual —que no es siempre auténticamente representativo del sentir del pueblo— por el de las familias, municipios, regiones y por gremios, profesiones u otras formaciones semejantes. Lo importante para una auténtica democracia es que el pueblo esté realmente representado y presente en el gobierno.

En su libro Ramos analiza los diversos aspectos de la sociedad, de la autoridad y formas de gobierno, también de la democracia y en particular, de sus constitutivos; y a la vez brinda una síntesis de conjunto de dichos temas.

El autor ha realizado su propósito con inteligencia y prolijidad, y lo ha expuesto con un estilo directo y claro. Y lo más importante es que lo ha realizado con fidelidad a la Doctrina de la Iglesia, a través de los Documentos de su Magisterio, citados y analizados con objetividad. Se trata de una verdadera contribución al tema de *"La Democracia y la Iglesia"*.

OCTAVIO N. DENSI

JOSE MARIA FRAGUEIRO, *La idea de creación en Teilhard de Chardin desde el punto de vista tomista*, Ediciones de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1984.

La obra consta de dos partes fundamentales: 1) una exposición cronológica del pensamiento de Teilhard de Chardin sobre la creación; y 2) una sistematización del pensamiento de Teilhard de Chardin sobre el tema, y crítica desde el punto de vista tomista. La primera parte analiza cuatro periodos de la vida de Teilhard de Chardin: a) 1915-1919; b) 1920-1924; c) 1925-1947 (donde analiza *El Medio Divino, El Fenómeno Humano y Cristología y evolución*) y d) 1948-1955 (donde analiza *El corazón de la materia, La energía de la evolución y El Dios de la evolución*). En la segunda parte analiza y sistematiza el pensamiento de Teilhard de Chardin en torno a cuatro puntos fundamentales: a) El lenguaje de Teilhard de Chardin; b) el método; c) la relación entre filosofía y creación y, por último, d) "Teilhard de Chardin frente a la ortodoxia católica".

En cuanto al lenguaje juzga el autor que la dificultad más corriente en la lectura del P. Teilhard es su modo de extrapolar conceptos desde el plano científico al filosófico y al teológico, sin definir claramente el alcance de cada uno de los términos: "hace una doble marcha permanente de lo científico a lo filosófico o a lo teológico y viceversa. Hay momentos en que el tránsito es totalmente brusco y sin matices de ninguna naturaleza." (pág. 124). El mismo problema destaca con respecto al método: "De todas maneras hay en Teilhard una confusión y extrapolación de métodos entre el orden de la ciencia experimental, por un lado, con el orden de la filosofía y de la teología, por el otro." (pág. 126) Con respecto al pensamiento de Teilhard en general, dice el autor: "Resumiendo, podemos decir que es coherente su desarrollo metódico, si partiendo de su visión evolucionista termina en el autonomismo materialista o en el panteísmo de fusión. En cambio, resulta incoherente cuando quiere escapar a ellos, pretendiendo por ejemplo proclamar dentro de su sistema la creación de la nada, para una nada que es real y positiva, o cuando afirma la autosuficiencia de Dios y al mismo tiempo su acabamiento por el pleroma." (pág. 127).

Concluimos afirmando, como lo hace el autor, que todo estudio sobre Teilhard de Chardin tiene un carácter provisional en tanto no se conozcan todos sus escritos, pues los textos inéditos podrían modificar el contenido de los ya editados. La obra que comentamos constituye un estudio serio y una crítica objetiva sobre el pensamiento de Teilhard.

EDGARDO CASTRO

CARLOS IGNACIO MASSINI, *El renacer de las ideologías*, Editorial Idearium, Mendoza, 1984

Conocido por sus trabajos de Filosofía Jurídica y Política, el autor de este libro acerca de las *Ideologías* ha puesto una vez más su seria formación doctrinaria, enraizada en una Filosofía Cristiana y Tomista, al servicio de un análisis cuidadoso de un tema tan arduo como el de esta obra.

El libro comienza por explicar la *semántica* de la palabra *Ideología*, las distintas acepciones del vocablo; a lo que sigue un *análisis fenomenológico* de los caracteres propios de la Ideología, y que el autor señala en los siguientes: el *Racionalismo* o conocimiento puramente racional desarticulado de la realidad humana concreta; el *Monismo* o reducción a un solo principio racional, explicativo de toda la realidad, sin tener en cuenta la complejidad real de la vida humana en sus diversos aspectos, políticos sobre todo; el *Maniqueísmo* o teoría de los dos principios del bien y del mal al que se añade un *Optimismo Antropológico*, que culmina en el triunfo definitivo del bien en este mundo; y el *Milenarismo*, tanto cristiano como desacralizado, que pretende alcanzar una felicidad o paraíso terreno para la comunidad humana. Este análisis concluye con una definición de la Ideología, que reúne estos elementos fenomenológicos: "*Se llama Ideología a un conjunto de ideas acerca de la vida social de los hombres, estructurada sistemáticamente en un esfuerzo exclusivamente racional, simplista y maniqueo, que propone a los hombres un proyecto de salvación colectiva y absoluta, a realizarse íntegramente en esta tierra, aquende la muerte*" (pág. 50-51).

El autor se consagra luego al estudio del *origen de las ideologías*, o a su relación con el tiempo histórico. El origen más remoto lo ubica Massini en el *Nominalismo* de Ockam —el *Empirismo Medieval*, que negaba los conceptos— con el consiguiente *carácter traumático* del conocimiento; en la *supremacía de la razón técnica*; en el renacimiento de la *actitud gnóstica* que, vaciando al Cristianismo de su contenido, lo ordena a su propio provecho y que, en la Edad Moderna, adquiere un acento religioso sin trascendencia ni Dios; así, sostiene una bondad natural del hombre, al que sólo la organización social hace malo y proclama una redención definitiva terrena del mismo, mediante la superación de las estructuras sociales malas. La exposición de este difícil punto resulta uno de los mejores logros del autor.

En el capítulo sobre la *Esencia de las Ideologías* el autor menciona como nota central de la misma el *Gnosticismo*. Luego distingue entre *Ideología* o aspiración a una realización de la felicidad futura de los hombres en este mundo, y *Utopía* —de Moro y Campanella— que encierra un ideal de vida política condesadamente irrealizable de felicidad terrena. El autor termina sintetizando su

pensamiento sobre la *Esencia de la Ideología* en la siguiente definición: "*Las Ideologías son sistemas pretendidamente científicos de ideas políticas, que expresan una soteriología puramente immanente*" (pág. 76).

En un capítulo aparte Massini expone la *Ideología Marxista*, como prototipo de la realización más acabada de Ideología, con una presentación sintética del sistema.

Después de esta exposición, el autor formula una *Crítica respecto de las Ideologías*, con las siguientes notas: Pretenden racionalizar lo irracional, es decir, someter a la razón lo contingente y cambiante dependiente de la libertad y de la historia, que no se pueden someter a un racionalismo apriori y abstracto. En segundo lugar, las Ideologías pretenden determinar lo indeterminable, que escapa a todo esquema ideal. En tercer lugar, aspiran a absolutizar lo limitado, con el desconocimiento de la naturaleza humana con sus limitaciones, defectos y pecados. Y finalmente se proponen secularizar lo trascendente, conseguir una felicidad terrena con prescindencia de Dios y de la vida eterna.

Una breve y medulosa *Conclusión* contrapone las ideologías irrealizables con la *Ciencia Política clásica* que, teniendo en cuenta la realidad concreta humana con su libertad y sus limitaciones intelectuales y morales, bajo la dirección de la *prudencia*, busca encaminar a los hombres a una sociedad ordenada a la defensa del *orden jurídico* y el *bien común* de sus miembros en el tiempo, la mejor posible según las circunstancias, pero nunca perfecta y dejando a la religión cristiana la salvación y la felicidad perfecta más allá de la muerte.

Tal el rico contenido de este libro ordenado y realizado bajo la luz de una doctrina filosófica sólida, con la cual se expone y da solución al espinoso tema propuesto. El mérito principal de esta obra consiste en haber alcanzado, tras largo y minucioso análisis, una definición precisa y clara de lo que realmente es una *Ideología*. Tarea tanto más difícil, frente a tantas definiciones incompletas, falsas o confusas del tema. Sin duda en este logro reside la contribución de este breve y denso trabajo.

Frente a las ideologías, resalta el pensamiento del *Realismo crítico de Santo Tomás* —en que el autor se inspira y apoya, sobre todo en su *conclusión crítica*—, el cual, partiendo de la realidad concreta cuidadosamente observada, llega a develar los principios que expresan esa misma realidad que, en el caso del hombre concreto e histórico, regulan su conducta a través de la virtud de la prudencia.

OCTAVIO N. DERISI



---

---

---

**ASTRA**

**ASTRA**

**ASTRA**

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

---

---

---

**YERBA MATE Y TE**



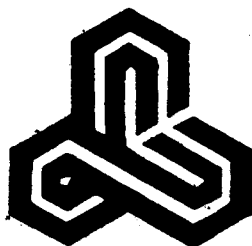
***Taragüi***

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



**BANCO RIO**

**El texto  
de esta revista  
está impreso en papel  
producido en la  
Provincia de Jujuy,  
con materia prima  
nacional**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**



**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES  
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD  
BAZAR FRANCES  
IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia  
1000 Capital Federal  
Tel. 35-3021/9**

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

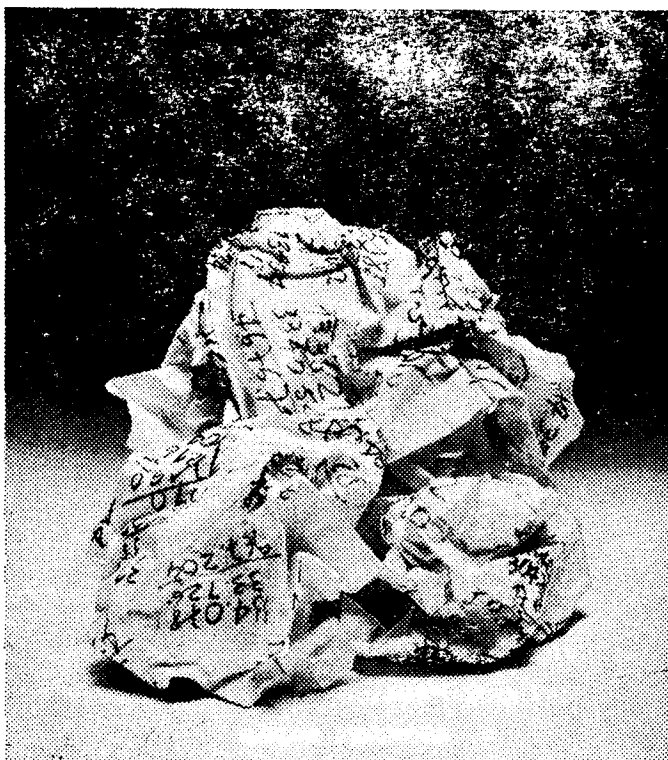
**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

*At. Corrientes 378 - 5º piso*

*T. E. 394 - 1360 - 1364*



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

**EL RIESGO DE INVESTIGAR.**

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto Porque trabajamos por la vida.

**MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**48-6789 y 6833**



**SANCHEZ ELIA**

**PERALTA RAMOS**

**SEBRA S. C. A.**

**ARQUITECTOS**

**ARENALES 1132  
CAPITAL**

## **PENSAMIENTO**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:  
Pensamiento  
Pablo Aranda, 3  
28006 Madrid-España

Adhesión de la  
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**

# CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

**Hipotecarios · Comercial ·  
Industria · Exterior · Agro ·  
Inversión y Leasing**



**BANCO DE LA  
PROVINCIA DE  
BUENOS AIRES**  
La seguridad total.

